ABHANDLUNGEN
FÜR DIE KUNDE DES MORGENLANDES

IM AUFTRAGE DER DEUTSCHEN MORGENLÄNDISCHEN GESELLSCHAFT
HERAUSGEGEBEN VON EWALD WAGNER

XLIV, 1

KOSMOLOGIE UND HEILSLEHRE DER FRÜHEN ISMĀ'ĪLĪYA

EINE STUDIE ZUR ISLAMISCHEN GNOSIS

VON

HEINZ HALM





DEUTSCHE MORGENLÄNDISCHE GESELLSCHAFT

KOMMISSIONSVERLAG FRANZ STEINER GMBH
WIESBADEN 1978

CIP-Kurztitelaufnahme der Deutschen Bibliothek

Halm, Heinz

Kosmologie und Heilslehre der frühen Ismāʿīlīya: e. Studie zur islam. Gnosis. — 1. Aufl. — [Mainz]: Deutsche Morgenländische Ges.; Wiesbaden: Steiner [in Komm.], 1978.

(Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes; Bd. 44,1)
ISBN 3-515-02675-4

 Gedruckt mit Unterstützung der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Gesamtherstellung J. J. Augustin · Glückstadt.
Printed in Germany

INHALT

VORWORT

Seit Wladimir Ivanow die grundlegenden Ergebnisse seiner Forschungen zur Geschichte der Ismāʿīlīya in seinem *Brief Survey of the Evolution of Ismailism* (1952) und den *Studies in Early Persian Ismailism* (1955) zusammenfaßte, ist eine große Zahl von ismailitischen Texten gedruckt erschienen. In einer Reihe von bedeutenden Untersuchungen — genannt seien vor allem die Arbeiten von Samuel M. Stern und Wilferd Madelung — ist die Erforschung der Ismāʿīlīya in den beiden letzten Jahrzehnten vorangetrieben worden. Stern hat in seinen letzten Aufsätzen und Vorträgen mehrfach eine Studie mit dem Titel *Early Ismailism* angekündigt, doch hat der Tod sein Vorhaben vereitelt. Die nachgelassenen Fragmente dieser Studie, darunter die Edition der von Stern entdeckten Kosmogonie des Abū ʿĪsā al-Muršid, erscheinen demnächst — mit einer bedauerlichen, durch den Tod von Prof. R. Walzer verursachten Verzögerung — unter dem Titel *Studies in Early Ismailism.* Die vorliegende Untersuchung, durch Sterns Fund angeregt, wurde vor allem durch die rund vierzig ismailitischen Handschriften ermöglicht, die die Tübinger Universitätsbibliothek in den letzten Jahren erworben hat und durch die das verfügbare Quellenmaterial bedeutend erweitert wurde.

Mein Dank gilt allen, die das Zustandekommen der Arbeit durch Rat und Hilfe gefördert haben, allen voran den Herren Prof. Dr. Josef van Ess und Prof. Dr. Manfred Ullmann, Prof. Dr. Dr. Alexander Böhlig, Prof. Dr. Hans Peter Rüger und Prof. Dr. Konrad Gaiser. Prof. Dr. Wilferd Madelung (Chicago) und Prof. Dr. Ismail K. Poonawala (Los Angeles) verdanke ich zahlreiche wertvolle Anregungen. Ich danke der Deutschen Forschungsgemeinschaft, die den Druck der Arbeit durch einen großzügigen Zuschuß ermöglicht hat, dem Franz Steiner Verlag und dem Herausgeber, Prof. Dr. Ewald Wagner, der so freundlich war, die Arbeit in die *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes* aufzunehmen. Besonders gedankt sei auch Herrn Bibliotheksdirektor Dr. Emil Kümmerer und seinen Mitarbeitern von der Tübinger Universitätsbibliothek für ihre freundliche Unterstützung.

Reusten bei Tübingen, im April 1977 Heinz Halm

Sie haben sich Qadar und Kūnī
mit al-Ǧadd nebst al-Ḫayāl
und al-Istiftāḥ zu Göttern gemacht. Sie folgten
darin dem Zimmermann. Ach welche Verirrung!

ʿAbdallāh at-Tamīmī

EINLEITUNG

Die Sekte der Ismailiten oder Qarmaṭen tritt unvermittelt und mit bereits fertig ausgebildeter Organisation aus dem Dunkel, das ihre Anfänge verhüllt. Am unteren Euphrat, in den Dörfern der fruchtbaren Marsch (*sawād*) um die arabische Metropole Kufa, ist sie erstmals faßbar. Der seit 269/882 als Gouverneur von Kufa amtierende Aḥmad b. Muḥammad aṭ-Ṭāʾī[1] erfuhr von ihrer Existenz, doch hatte er Gründe, diese der Zentralregierung in Bagdad zu verheimlichen: „Er besteuerte sie mit einem Dinar pro Mann und Jahr und brachte auf diese Weise eine bedeutende Summe Geldes zusammen. Da kamen Leute aus Kufa [nach Bagdad] und berichteten der Regierung über die Qarmaṭen: sie hätten eine nichtislamische Religion (*dīnan ġair al-islām*) begründet und beabsichtigten, die Gemeinde Muḥammads mit dem Schwert zu bekämpfen mit Ausnahme derer, die sich ihrer Religion angeschlossen hätten; aṭ-Ṭāʾī verheimliche ihren Fall vor der Regierung. Doch man beachtete sie nicht und hörte nicht auf sie“[2]. Zumindest in der Einschätzung der Qarmaṭen als Nichtmuslime müssen sich die Denunzianten und der Gouverneur einig gewesen sein, denn die Kopfsteuer war sicherlich als Schutzgeld nichtmuslimischer Untertanen (*ḏimmī*) gedacht.

Einige Jahre vor der Statthalterschaft aṭ-Ṭāʾīs müssen sich demnach die Ereignisse abgespielt haben, die zur Begründung der qarmaṭischen Gemeinde im unteren Irak führten und die wir durch die Berichte des Historikers Ṭabarī (gest. 310/923)[3] und des Bibliographen Ibn an-Nadīm (schrieb 377/987—8)[4] kennen. Die frühesten Quellen, die darüber hinaus Einzelheiten der qarmaṭischen Lehre mitteilen, sind die Sektenbücher der Imamiten Naubaḫtī (schrieb vor 286/899) und Qummī (vor 292/905)[5].

[1] Ṭabarī III, 2039. Er wurde 271/884–5 Gouverneur von Mekka; ebd. 2106.

[2] Ebd. 2127, Z. 14ff.

[3] Ebd. 2124ff.

[4] *Fihrist* 186f.

[5] Naubaḫtī, *Firaq aš-Šīʿa* 61–64; Qummī, *Maqālāt* 83–85; deren Quellen vgl. Madelung, *Firaq-Literatur*. Vgl. auch Ašʿarī 26.

Nach Ṭabarīs Bericht begann die qarmatische Mission im Irak damit, daß „ein Mann aus dem Distrikt Ḫūzistān (dem heute iranischen Südostteil des Tigristieflandes) in das Marschland von Kufa kam und sich dort an einem Ort namens an-Nahrain aufhielt“[6]. Der Unbekannte, der asketisch lebte und seinen Unterhalt als Wächter eingelagerter Dattelernten verdiente, warb „für einen Imam aus dem Hause des Propheten“. Unter den Bauern fand er bald so viele Anhänger, daß er zwölf „Obmänner“ (*nuqabā'*, nach Sure 5,12) einsetzen konnte, zu denen er sagte: „Ihr seid wie die Jünger Jesu, des Sohnes der Maria“. Zeitweise eingesperrt von einem der Großgrundbesitzer, dessen Bauern über den von ihm vorgeschriebenen Gebetsübungen ihre Feldarbeit vernachlässigt hatten, verschwand er schließlich, angeblich nach Syrien, und hinterließ in den Dörfern jene Gemeinde, die der Gouverneur at-Ṭā'ī schröpfte.

Nicht lange nach 372/983 verfaßte der in Damaskus lebende Scherif Aḫū Muḥsin (Abū l-Ḥusain Muḥammad b. ʿAlī) eine gegen die Ismailiten gerichtete Schrift, von der Bruchstücke in Zitaten späterer Autoren auf uns gekommen sind[7]; dieser Text — wenn auch als Pamphlet mit der nötigen Vorsicht zu benutzen — ist eine der wichtigsten Quellen für die Anfänge der Sekte. Bei Aḫū Muḥsin heißt der (bei Ṭabarī namenlose) Werber „al-Ḥusain al-Ahwāzī“; ausführlich wird geschildert, wie er in das Dorf Quss Bahrām im Sawād von Kufa kommt und dort als ersten einen gewissen Ḥamdān b. al-Ašʿaṯ, genannt „Qarmaṭ“, bekehrt, einen Fuhrmann, der mit Tragrindern Lasten transportiert[8]. Auch die Version des Aḫū Muḥsin weiß zu berichten, daß al-Ahwāzī — neben seiner Tätigkeit als Schneider — Dattelernten für einen kufischen Grundbesitzer hütete; anders als im Bericht des Ṭabarī ist er jedoch nicht wieder verschwunden, sondern gestorben; vor seinem Tode setzte er den Ḥamdān Qarmaṭ als seinen Nachfolger ein. Die Bekehrung Ḥamdān Qarmaṭs durch al-Ḥusain al-Ahwāzī wird von Aḫū Muḥsin auf 264/877–8 datiert, also etwa fünf Jahre vor dem Amtsantritt des Gouverneurs aṭ-Ṭā'ī[9]; Ibn an-Nadīm nennt das Datum 261/874–5[10].

[6] Zur Lokalisierung vgl. De Goeje, *Mémoire* 17.

[7] Maqrīzī, *Ittiʿāẓ* ed. Bunz 101ff.; ed. Šaiyāl² 22–29; 151ff.; ders., *Ḫiṭaṭ*, ed. Būlāq 1280, 391–397; Ibn ad-Dawādārī, *Kanz ad-durar* 6/17–21, 44–62; Ibn Šaddād, in: Ibn al-Aṯīr, *Kāmil, s.a.* 296 (vgl. Maqrīzī, *Ittiʿāẓ* ed. Šaiyāl² 35–43); Nuwairī, *Nihāyat al-Arab*, übersetzt von de Sacy, in: *Exposé* 1/166ff.

[8] Ibn ad-Dawādārī 6/44–46. Bei Ṭabarī III, 2127, Z. 5 ist Ḥamdān Qarmaṭ ein *ṣāḥib al-aṯwār*, „Rinderbesitzer“, und „transportiert das Getreide des Marschlandes auf Rindern, die ihm gehören“ (ebd. Z. 12). Bei Ibn an-Nadīm 187 Z. 9 ist er *akkār wa-bakkār*, „Pflüger und Rinderzüchter“. Bei Ṭabarī III, 2125 Z. 14 heißt er Karmīta, bei Naubaḫtī und Qummī dagegen Qarmaṭūya. Vgl. Madelung, Artt. *Ḥamdān Karmaṭ* und *Karmaṭī*, in EI².

[9] Ibn ad-Dawādārī 6/46.

[10] *Fihrist* 187, Z. 12f. Im Widerspruch zu diesen Datierungen steht die

Ḥamdān Qarmaṭ und sein Schwager ʿAbdān leiteten nach dem Tod oder Verschwinden al-Ahwāzīs die irakische Gemeinde, die durch Proselyten aus den Dörfern des Sawād von Kufa und den Araberstämmen der Umgebung rasch anwuchs und sich infolge der Unsicherheit, die der Zanǧ-Aufstand im unteren Irak verursachte, ungestört organisieren konnte. Von hier aus erfolgte die Missionierung des Jemen durch den Sendboten al-Ḥasan b. Faraḥ b. Ḥaušab „Manṣūr al-Yaman“ im Jahre 268/881–2[11] und der arabischen Golfküste durch Abū Saʿīd al-Ǧannābī seit 286/899[12]; auch die Mission von Fārs scheint vom Irak aus gelenkt worden zu sein.

2

Ṭabarī, der seine Informationen den Aussagen gefangener Qarmaten verdankt, die 294/907 — nach der Niederlage von ʿAbdāns Nachfolger Zikrawaih — in die Hände der Regierungstruppen gefallen waren[13], hat über die Hintergründe der Entsendung des ersten Werbers anscheinend nichts in Erfahrung bringen können. Besser unterrichtet sind Ibn an-Nadīm und Aḫū Muḥsin; sie haben aus ihrer gemeinsamen Quelle, Ibn Rizām, die bekannte Geschichte des angeblichen Gründers der Sekte, ʿAbdallāh b. Maimūn al-Qaddāḥ, geschöpft. Nach ihrem Bericht stammte dieser Mann aus Ḫūzistān; als seine Heimat wird ein Dorf Qūraǧ al-ʿAbbās bei al-Ahwāz genannt. Von dort siedelte er nach ʿAskar Mukram am Duǧail (zwischen al-Ahwāz und Tustar) über und sandte von dort seine Missionare aus, um für die von ihm erfundene ketzerische Lehre zu werben. Vor dem Zorn der Schiiten und Muʿtaziliten mußte er aus der Stadt fliehen; eines seiner Häuser wurde zerstört, ein anderes in eine Moschee umgewandelt. Begleitet nur von einem seiner Gefolgsleute, al-Ḥusain al-Ahwāzī, gelangte er nach Basra, wo er, als angeblicher Nachkomme des ʿAqīl b. Abī Ṭālib, bei Klienten von dessen Sippe aufgenommen wurde. Er mußte jedoch, als er seine Verkündigung wiederaufzunehmen versuchte, abermals fliehen; wieder begleitet von al-Ḥusain

---

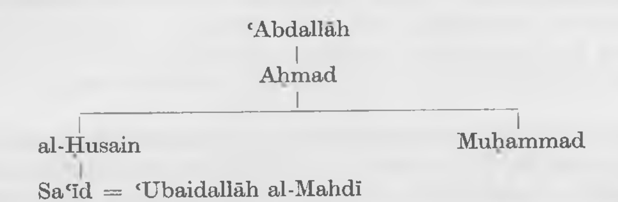
Nachricht der imamitischen Autoren, daß der 260/873—4 gestorbene Imamit al-Faḍl b. Šāḏān an-Naisābūrī bereits eine Widerlegung der Qarmaten geschrieben habe; Ṭūsī, *Fihrist* 150; Naǧāšī 217 Z. 13; vgl. Madelung, Art. *Karmaṭī* in EI². Doch ist nicht sicher, ob die zahlreichen *Radd* gegen verschiedene Sekten und Lehrmeinungen, die unter seinen angeblich 180 Büchern aufgeführt werden, wirklich alle ihm zuzuschreiben sind; Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 231, erwähnt den Titel nicht.

[11] Qāḍī an-Nuʿmān, *Iftitāḥ ad-daʿwa* 32ff.; Ibn ad-Dawādārī 6/63f.

[12] Ṭabarī III, 2188; Ibn ad-Dawādārī 6/55–62; de Goeje, *Mémoire* 33ff.; Art. *al-Djannābī* (Carra de Vaux/Hodgson) in: EI².

[13] Ṭabarī III, 2127, Z. 6ff.

al-Ahwāzī, begab er sich nach Syrien und ließ sich in dem kleinen Ort Salamīya (südöstlich von Ḥamāh) nieder. Nach seinem Tode führte sein Sohn Aḥmad die Mission fort; er war es, der al-Ḥusain al-Ahwāzī als Werber in den Sawād von Kufa entsandte. Auf Aḥmad folgten seine beiden Söhne al-Ḥusain und Muḥammad, dann des ersteren Sohn Saʿīd. Dieser sei schließlich aus Salamīya geflohen und habe sich nach Nordafrika begeben, um dort als der Mahdi hervorzutreten; er ist ʿUbaidallāh (in ismailitischen Quellen stets ʿAbdallāh), der Begründer der fatimidischen Dynastie[14].



Die fatimidische Tradition bestätigt diese Genealogie der ersten „Großmeister“ der Sekte in den wesentlichen Punkten: ʿUbaidallāh selbst bezeichnet sich in dem Brief an die Qarmaṭen des Jemen, in dem er die Ansprüche seiner Familie begründet, als „Ibn al-Ḥusain b. Aḥmad b. ʿAbdallāh"; sein Vorgänger im Amt sei indes nicht sein Vater, sondern sein Onkel Muḥammad gewesen; der habe ihn, den Neffen, als Nachfolger designiert[15].

Wir dürfen die Genealogie soweit wohl als authentisch ansehen; auch der Bericht über ʿAbdallāhs Wirken in Ḫūzistān und seine Flucht über Basra nach Salamīya, das fortan das Zentrum der Sekte blieb, klingt nicht unglaubwürdig. Fraglich und umstritten ist nur die Identität ʿAbdallāhs. Während er für die fatimidische Tradition natürlich ein Imam aus dem Hause des Propheten ist[16], macht ihn Ibn Rizām — die Quelle Ibn an-Nadīms und Aḫū Muḥsins — zum Sohn eines gewissen Maimūn al-Qaddāḥ, der ein Dualist und Bardesanit und Begründer einer ketzerischen „Maimūnīya“-Sekte gewesen sei.

[14] Ibn an-Nadīm 187; Aḫū Muḥsin bei Ibn ad-Dawādārī 6/18–21.

[15] Hamdani, *Genealogy* 15: *ṯumma auṣā Muḥammad b. Aḥmad ilā bni aḫīhi wa-aʿṭāhu bi-ḫtiyāri llāhi amrahū kullah.* Vgl. Madelung, *Imamat* 55f.

[16] Gewöhnlich gilt er den Ismailiten als Sohn des Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq; vgl. den Stammbaum S. 7. ʿUbaidallāh macht ihn jedoch in dem zitierten Brief zum Sohn des ʿAbdallāh al-Afṭaḥ b. Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, eine Genealogie, die von den Fatimiden später wieder aufgegeben wird. Anscheinend hielt es der erste Fatimide nach seinem Hervortreten für opportun, an einen Vorfahren anzuknüpfen, der gemeinhin als kinderlos gilt; er ging damit Schwierigkeiten aus dem Wege, die ihm eventuell noch lebende Nachkommen machen konnten. Vgl. Madelung, *Imamat* 69f.

Einen Maimūn al-Qaddāḥ und seinen Sohn ʿAbdallāh kennt die Tradition der Zwölferschiiten: Maimūn war ein mekkanischer Anhänger des fünften Imams Muḥammad al-Bāqir, sein Sohn tradierte Aussprüche des sechsten Imams Ǧaʿfar as-Ṣādiq (gest. 148/765)[17]. Beide Männer lebten also ein gutes Jahrhundert vor den oben skizzierten Ereignissen. Während B. Lewis annahm, daß beide in der extremen Šīʿa des 2./8. Jahrhunderts eine Rolle gespielt hätten[18] (was die imamitischen Quellen, die sonst alle ketzerischen „Übertreiber", *ġulāt*, verzeichnen, nicht bestätigen)[19], bestritt W. Ivanow jeden Zusammenhang zwischen den beiden Tradenten des 2./8. Jahrhunderts und den Anfängen der ismailitischen Bewegung in der Mitte des 3./9. Jahrhunderts[20]. Ivanows Forschungen haben die Qaddāḥiden-Legende wohl endgültig zerstört[21]. Mehr als den Namen ʿAbdallāh wissen wir also über den Ahnherrn der Fatimiden nicht (warum man ihn mit dem rund ein Jahrhundert älteren ʿAbdallāh b. Maimūn al-Qaddāḥ identifizieren konnte, werden wir noch sehen). Mit ihm und seinem Gefolgsmann al-Ḥusain al-Ahwāzī, dessen Identität sich ebensowenig weiter aufhellen läßt[22], beginnt die Geschichte der ismailitischen Mission.

[17] Ṭūsī, *Riǧāl* 135, Nr. 14; 225 Nr. 40; ders., *Fihrist* 129 Nr. 443; Kaššī ¹212 u. 332f.; ²245f. u. 389; Naǧāšī 148; Stern, Art. *ʿAbd Allāh b. Maymūn*, in: EI².

[18] *Origins* 49ff.

[19] Bei Kaššī erscheint ʿAbdallāh b. Maimūn in günstigstem Licht; Naǧāšī bezeichnet ihn ausdrücklich als *ṯiqa*.

[20] *Rise of the Fatimids* 127–156; *Alleged Founder*.

[21] Stern hält es in seinem EI-Artikel für möglich, „that some descendants of ʿAbd Allāh b. Maymūn may have played in the Ismāʿīlī movement in its beginnings about 260/873, and that the story was spun out of this knowledge of the connection of some 'Kaddāḥids' with Ismāʿīlism", doch ist das bloße Spekulation.

[22] Er ist wohl kaum identisch mit dem imamitischen Autor al-Ḥusain b. Saʿīd b. Ḥammād al-Ahwāzī, dem Sohn des „Dindān" (Ṭūsī, *Fihrist* 83 Nr. 231; ders., *Riǧāl* 399, unter al-Ǧawād; Kaššī ¹428 Z. 11f., 461f.; ²508 Z. 1f., 551f.; Naǧāšī 42 ult. –45), wenn auch ein gewisser „Dindān" Muḥ. b. al-Ḥusain an der „Erfindung" der ismailitischen Lehre beteiligt gewesen sein soll (vgl. Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 188 Z. 20; Baġdādī, *Farq* 282; Lewis, *Origins* 69–71). Allerdings war ein Sohn des erstgenannten al-Ḥusain b. Saʿīd, „Dindān" Aḥmad b. al-Ḥusain al-Ahwāzī, den Imamiten seines Wohnortes Qumm als *ġālī* verdächtig (Ṭūsī, *Fihrist* 46 Nr. 67; ders., *Riǧāl* 447 Nr. 54; 453 Nr. 87; Naǧāšī 56f.); möglicherweise hat dies und die Namensähnlichkeit den Ibn Rizām oder seine Gewährsleute dazu verleitet, den sonst nicht weiter bekannten Werber al-Ḥusain al-Ahwāzī mit der bekannten Ahwazer Imamitenfamilie der „Dindān" in Verbindung zu bringen.

3

Nach Ṭabarīs Bericht galt die Propaganda der ismailitisch-qarmatischen Werber einem „Imam aus dem Hause des Propheten“. Genaueres erfahren wir bei den zwölferschiitischen Häresiographen: „Sie sagten: Nach dem Propheten Muḥammad gab es nur sieben Imame: ʿAlī b. Abī Ṭālib — der war ein Imam und Gottgesandter — al-Ḥasan, al-Ḥusain, ʿAlī b. al-Ḥusain, Muḥammad b. ʿAlī, Ǧaʿfar b. Muḥammad und Muḥammad b. Ismāʿīl b. Ǧaʿfar; dieser ist der Imām-Qāʾim-Mahdī und ein Gottgesandter“. Ǧaʿfars Sohn Ismāʿīl, nach dem die Sekte gewöhnlich heißt, ist hier ausgelassen, doch wird auch er an anderer Stelle erwähnt: das Imamat ging von Ǧaʿfar noch zu dessen Lebzeiten auf seinen Sohn Ismāʿīl über, „dann aber änderte Gott seine Meinung hinsichtlich des Imamats Ǧaʿfars und Ismāʿīls und übertrug es auf Muḥammad b. Ismāʿīl... Sie behaupteten, Muḥammad b. Ismāʿīl lebe und sei nicht gestorben, er weile im Land der Byzantiner, er sei der Qāʾim, der Mahdī. [Das Wort] al-Qāʾim bedeutet bei ihnen, daß er mit einer neuen Botschaft und Gesetzesreligion gesandt werde, durch welche er das Gesetz Muḥammads außer Kraft setzen werde“[23]. Auch Abū Muḥsin berichtet, daß ʿAbdallāh und al-Ḥusain al-Ahwāzī das Imamat des Muḥammad b. Ismāʿīl verkündeten[24]; noch sehr viel später benutzten die Qarmaten des Irak als Erkennungszeichen Siegel aus weißem Ton mit der Inschrift „Muḥammad b. Ismāʿīl, der Imam, der Mahdi, der Freund Gottes“[25].

Diese Nachrichten werden von der ismailitischen Literatur bestätigt[26], allerdings zählen die Ismailiten ʿAlī, der eine Sonderstellung einnimmt, nicht mit und erhalten so — unter Einschluß Ismāʿīls — eine Reihe von sieben Imamen, die mit al-Ḥasan beginnt und mit Muḥammad b. Ismāʿīl endet. Die Erwartung der Wiederkehr dieses siebten Imams stand im Zentrum der qarmaṭischen Lehre; Muḥammad b. Ismāʿīl werde erscheinen, die „Partei ʿAlīs“ (*šīʿat ʿAlī*) zum Siege führen und das Haus des Propheten in seine angestammten Rechte, aus denen es durch die Usurpatoren des Kalifenthrons verdrängt worden war, wieder einsetzen.

Die Häresiographen behandeln die Qarmaten/Ismailiten daher als eine der Sekten, die sich nach dem Tod des Imams Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq bildeten. Ǧaʿfar war 148/765 in Medina, wo seine Familie nach dem blutigen Untergang Ḥusains bei Karbalāʾ (61/680) wohnte, gestorben, ohne politisch hervorgetreten zu sein. Sein Tod spaltete die Gemeinde seiner Anhänger in mehrere Gruppen, da sein designierter Nachfolger Ismāʿīl einige Jahre vor dem Vater gestorben und die Nachfolge unklar war;

[23] Naubaḫtī 61f.; Qummī 83f.

[24] Ibn ad-Dawādārī 6/19 Z. 6.

[25] Ibn al-Ǧauzī *s.a.* 313; de Goeje, *Mémoire* 88; Stern, *Missionaries* 75f.

[26] Dazu ausführlich Madelung, *Imamat* und Artt. *Ismāʿīliyya*, *Ḳarmaṭī* in EI².

Die Imame der Siebener- und der Zwölfer-Šī'a.

Der Prophet Muhammad
|
Fāṭima ∞ 'Alī b. Abī Ṭālib (st. 40/661)

al-Hasan (st. 49/669?) — al-Husain (st. 61/680)

al-Husain (st. 61/680)
|
'Alī Zain al-'Ābidīn (st. 95/714)
|
Muhammad al-Bāqir (st. 115/733)
|
Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (st. 148/765)

Söhne des Ǧa'far aṣ-Ṣādiq: 'Abdallāh al-Afṭah — Ismā'īl — Mūsā al-Kāẓim (st. 183/799)

Ismā'īl
|
Muhammad b. Ismā'īl
|
?
|
'Abdallāh
|
Ahmad

Söhne des Ahmad: *Muhammad al-Hakīm* — al-Husain

Mūsā al-Kāẓim (st. 183/799)
|
'Alī ar-Riḍā (st. 203/818)
|
Muhammad al-Ǧawād (st. 220/835)
|
'Alī al-Hādī (st. 254/868)
|
al-Hasan al-'Askarī (st. 260/874)
|
„Muhammad al Mahdī"

al-Husain
|
Die Fāṭimiden: *Sa'īd = 'Abdallāh* ('Ubaidallāh) *al-Mahdī* (st. 322/934)
|
Muhammad al-Qā'im (322–334/934–946)
|
Ismā'īl al-Manṣūr (334–341/946–953)
|
Ma'add al-Mu'izz (341–365/953–975)
|
Nizār al-'Azīz (365–386/975–996)
|
Manṣūr al-Hākim (386–411/996–1021)
|
'Alī aẓ-Ẓāhir (411–427/1021–1036)
|
Ma'add al-Mustanṣir (427–487/1036–1094)

Söhne des Ma'add al-Mustanṣir: *Nizār* verschwindet 488/1095 — Muhammad — Ahmad al-Musta'lī (487–495/1094–1101)

Ahmad al-Musta'lī (487–495/1094–1101)
|
al-Manṣūr al-Āmir (495–524/1101–1130)
|
at-Taiyib verschwindet 525/1131

Muhammad
|
'Abdalmāǧid al-Hāfiẓ (525–544/1131–1149)
|
die letzten Fāṭimiden

zudem starb auch Ǧaʿfars ältester Sohn ʿAbdallāh al-Afṭaḥ kurz nach dem Vater, ohne männliche Nachkommen zu hinterlassen. Die Hoffnungen eines großen Teils der Šīʿa richteten sich nun auf den jüngeren Sohn Ǧaʿfars, Mūsā (al-Kāẓim), den der Kalif Hārūn ar-Rašīd im Jahre 179/795–6 in den Irak deportieren ließ; er starb 183/799 in Bagdad in der Haft. Das Schicksal seines Sohnes ʿAlī ar-Riḍā, der zeitweilig als Thronfolger des Kalifen al-Maʾmūn ausersehen war, ist bekannt; die folgenden Imame Muḥammad al-Ǧawād, ʿAlī al-Hādī und al-Ḥasan al-ʿAskarī lebten unter der Aufsicht der Abbasiden in Bagdad oder Samarra. Mit dem Tod des letzteren ist die Linie im Jahre 260/874 erloschen; seine Anhänger jedoch erwarteten die Wiederkehr seines Sohnes Muḥammad, der ihm heimlich geboren, aber schon im Kindesalter in die „Abwesenheit" (*ġaiba*) entrückt worden sei — er verschwand in einem Kühlkeller (*sardāb*) eines Hauses in Samarra — aus der er einst als der zwölfte Imam und Mahdi hervortreten werde.

Neben dieser „imamitischen" oder „Zwölfer"-Šīʿa erwähnen die Häresiographen Gruppen, die die Linie des Imamats nicht über Mūsā al-Kāẓim fortführten, sondern am Imamat des vorzeitig gestorbenen Ismāʿīl festhielten. Die Gruppe, die dessen Wiederkehr erwartete, die eigentliche oder „reine Ismāʿīlīya", *al-Ismāʿīlīya al-ḫāliṣa*[27], scheint bald ausgestorben zu sein; sie hat mit unserer „qarmaṭischen" Ismāʿīlīya nichts zu tun. Anders die Gruppe, die die Häresiographen „Mubārakīya" nennen und unter der sie auch die Qarmaṭen einordnen: sie vertrat die Übertragung des Imamats von Ismāʿīl auf Muḥammad b. Ismāʿīl. Der Name dieser Gruppe, angeblich von dem Namen ihres Oberhaupts Mubārak, eines Freigelassenen Ismāʿīls, abgeleitet, ist in Wirklichkeit auf Ismāʿīls Beinamen *al-Mubārak*, „der Gesegnete" zurückzuführen, den dieser auch noch in den späteren ismailitischen Quellen trägt[28].

Es ist jedoch fraglich, ob die „qarmaṭische" oder „mubārakitische" Ismāʿīlīya tatsächlich in die Zeit Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiqs und seiner Söhne, also in die Mitte des 2./8. Jahrhunderts, zurückreicht, wie man aus der Darstellung der Häresiographen herauslesen könnte. Dafür gibt es keinerlei sichere Zeugnisse. Im Gegenteil, die qarmatische Mission setzt erst nach 260/874 ein und ist seitdem vielfach bezeugt; vor dem Auftreten ʿAbdallāhs und al-Ḥusain al-Ahwāzīs läßt sie sich dagegen nicht nachweisen. Das ist auffällig, war doch der elfte Imam der imamitischen Linie gerade 260/874 gestorben und hatte seine Gemeinde führerlos, zerstritten und in mehr als ein Dutzend Grüppchen zerfallen hinterlassen[29]. Es ist gut denkbar, daß sich die Lehre von der Wiederkunft des vor mehr als 120 Jahren „entrückten" siebten Imams Muḥammad b. Ismāʿīl unter dem Eindruck dieses Ereignisses überhaupt erst gebildet hat; vielleicht wurde

[27] Naubaḫtī 57f.; Qummī 80; Ašʿarī 26, Z. 1–4.
[28] Siǧistānī, *Iṯbāt* 190; Ivanow, *Alleged Founder* 111; Madelung, *Imamat* 46,
[29] Naubaḫtī 79ff.; Qummī 102ff.

sie auch nur reaktiviert. Jedenfalls darf man annehmen, daß das Aussterben der ḥusainidischen Hauptlinie der Mission der „Siebener" eine ganze Reihe von Enttäuschten zugeführt hat.

4

Wie W. Madelung in seinem grundlegenden Aufsatz *Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre* gezeigt hat, wurde die Verkündigung der zu erwartenden Wiederkunft Muḥammad b. Ismāʿīls von dem in Salamīya residierenden Meister der Sekte im Jahre 286/899 einschneidend verändert: nach dem Bericht des Abū Muḥsin erfuhr der nach Syrien gereiste ʿAbdān, mit Muḥammad b. Ismāʿīl habe es nichts auf sich, die in Salamīya sitzenden Chefs der Sekte seien vielmehr selber die Imame[30]. Diese Neuerung führte zu einer schweren Krise; die irakischen Missionare fühlten sich hinters Licht geführt, Ḥamdān Qarmaṭ und ʿAbdān stellten ihre Werbung ein. ʿAbdān wurde von einem Parteigänger der neuen Richtung ermordet, Ḥamdān Qarmaṭ verschwand[31]. Die Qarmaten von Baḥrain und andere Gruppen hielten jedoch an der Erwartung ihres Heilands Muḥammad b. Ismāʿīl unbeirrt fest[32]; auch in Indien, wohin die Mission schon 270/883 vom Jemen aus gelangt war, vertrat man noch im 4./10. Jahrhundert die ursprüngliche Lehre[33].

Die „Imame" in Salamīya fanden jedoch anderswo Unterstützung. Einer ihrer Werber, Abū ʿAbdallāh aš-Šīʿī, hatte in Mekka Pilger aus Nordafrika getroffen, Berber vom Stamm der Kutāma, die sich seiner Verkündigung aufgeschlossen zeigten. Er zog mit ihnen und begründete in ihrem Stammesgebiet im Hochland westlich von Constantine eine expansive Zelle der ismailitischen Mission, die in wenigen Jahren den ganzen Maġrib unter ihre Kontrolle brachte[34]. Die Hegemonie der Kutāma wurde die politische Machtbasis für das Hervortreten des bisher in Salamīya verborgenen Imams: über Ägypten gelangte Saʿīd/ʿUbaidallāh nach Westen und zog 297/909 siegreich in al-Qairawān ein.

ʿUbaidallāh hat den Anspruch seiner Vorfahren auf das Imamat in einem Brief an die Qarmatengemeinde des Jemen ausführlich begründet[35]. Das Schreiben, eines der wichtigsten Dokumente zur frühen Geschichte der Ismāʿīlīya, bestätigt nicht nur die oben skizzierte Genealogie der Fatimiden, sondern liefert möglicherweise auch den Schlüssel zur Entstehung der Qaddāḥidenlegende. Seine Vorfahren, die „verborgenen

[30] Abū Muḥsin bei Ibn ad-Dawādārī 6/65–68; Madelung, *Imamat* 59ff.

[31] Ibn ad-Dawādārī 6/66f.

[32] Madelung, *Fatimiden und Bahrainqarmaten.*

[33] Stern, *Heterodox Ismailism.*

[34] Ausführlich geschildert in Qāḍī an-Nuʿmāns *Iftitāḥ ad-daʿwa.*

[35] Ed. Hamdani, in: *Genealogy*, s.u.S. 170.

Imame", so schreibt ʿUbaidallāh, hätten aus Vorsicht (*taqīya*) Decknamen getragen wie *Mubārak* „der Gesegnete", *Maimūn* „der Glückliche" und *Saʿīd* „der Glückselige" — „wegen des guten Omens in diesen Namen"[36]. Es handelt sich anscheinend um Mahdi-Namen; *Mubārak* war, wie schon dargelegt, der Beiname Ismāʿīls; *Saʿīd* nannte sich ʿUbaidallāh selbst vor seinem Hervortreten; *Maimūn* war anscheinend der Mahdi-Name des Muhammad b. Ismāʿīl, denn in einem Brief des Fatimidenkalifen al-Muʿizz wird er in der Tat als *maimūn an-naqība* „der glücklich Veranlagte" oder „der mit Erfolg Gesegnete" bezeichnet, und der fatimidische Ahn, angeblich sein Sohn, wird so zu „*ʿAbdallāh b. Maimūn an-naqība*"[37] — Anlaß genug für Außenstehende, ihn mit dem mekkanischen Schiiten ʿAbdallāh b. Maimūn (al-Qaddāḥ) des 2./8. Jahrhunderts zu verwechseln. War also *Maimūn* der Beiname Muḥammad b. Ismāʿīls, so erklärt sich auch der Name der angeblich von jenem „Maimūn" gegründeten „Maimūnīya-Sekte[38], der wohl nichts anderes ist als ein weiterer Name zu Bezeichnung der Ismailiten/Qarmaten, die diesen „Maimūn" als ihren Mahdi erwarteten.

5

ʿUbaidallāh hat an seinem Anspruch, der Mahdi zu sein, nicht lange festgehalten. Schon bald nach seinem Einzug in al-Qairawān hat er die eschatologischen Erwartungen auf seinen Sohn gelenkt, der den Mahdi-Namen Abū l-Qāsim Muḥammad b. ʿAbdallāh al-Qāʾim bi-amrillāh erhielt[39], doch die in ihn gesetzten Hoffnungen ebensowenig zu erfüllen vermochte. Von der Eroberung der Welt konnte keine Rede sein; nicht einmal Ägypten vermochte al-Qāʾim zu erobern, geschweige denn Mekka oder Bagdad. Eschatologischer Anspruch und klägliche politische Wirklichkeit klafften schon bald auseinander, die „Veralltäglichung des Charismas" (Max Weber) machte der Dynastie zu schaffen. Die Eroberung Ägyptens im Jahre 358/969 und die Gründung der neuen Hauptstadt al-Qāhira (Kairo) durch den General Ǧauhar brachten endlich einen wichtigen Erfolg; der vierte Fatimide al-Muʿizz (reg. 341–365/953–975) konnte schließlich nach Ägypten übersiedeln. An seine Person scheinen sich noch einmal eschatologische Hoffnungen geknüpft zu haben: er war der siebte einer zweiten Imam-Heptade (die erste bildeten die sieben Imame bis Muḥammad b. Ismāʿīl, die zweite, *al-ḫulafāʾ*, die drei

[36] Hamdani, *Genealogy* 10, Z. 1f.

[37] Ivanow, *Alleged Founder* 110—112; vgl. ebd. 106: nach Ibn ʿInābas *ʿUmdat at-ṭālib* war Muḥammad b. Ismāʿīl der Imam der „Maimūnīya"-Sekte. ʿUbaidallāhs Brief bestätigt Ivanows Vermutung.

[38] Ibn an-Nadīm, *Fihrist* 186 *pu.*; Abū Muḥsin bei Ibn ad-Dawādārī 6/17.

[39] Madelung, *Imamat* 72ff.; Nagel, *Urǧūza* 125.

„verborgenen“ Imame und die vier ersten Fatimiden)[40]. Aber auch er starb, ohne daß die Endzeit angebrochen wäre.

Die Parusie-Verzögerung führte zu einer ständigen Erweiterung des Schemas der Imamen-Reihe: nicht mehr sieben oder zweimal sieben Imame sollten die Zeit zwischen dem Propheten und dem Auftreten des Mahdi füllen, sondern beliebig viele Siebenergruppen[41]. Unter dem Kalifen al-Ḥākim (reg. 386–411/996–1021), auf den sich zeitweise die Endzeit-Hoffnungen gerichtet zu haben scheinen[42], machte sich die Ungeduld in der extremistischen Bewegung der Drusen Luft, die den Kalifen zu vergöttlichen suchte; seit al-Ḥākims ungeklärtem Verschwinden leben die Drusen in der Erwartung seiner Wiederkunft[43].

Auch später noch hat die ismailitische Gemeinde mehrmals zwischen dem Glauben an leiblich-irdische Imame und dem an einen entrückten Imam geschwankt. Das Verschwinden der fatimidischen Prinzen Nizār (488/1095) und aṭ-Ṭaiyib (525/1131)[44] führte jeweils zur Bildung neuer Sekten, in denen die Ismāʿīlīya nach der Beseitigung der ägyptischen Fatimidendynastie durch Saladin (567/1171) fortlebte. Während die Ṭaiyibiten (Mustaʿlīs oder Bohras) bis heute an der Erwartung ihres entrückten Imams festhalten, kehrten die Nizārīs (Hodschas), zu denen auch die persischen und syrischen „Assassinen“ der Kreuzfahrer gehörten, im Jahre 559/1164 zu einer Dynastie leibhaftiger Imame — angeblich Nachkommen Nizārs — zurück, die bis heute als die Agha Khane bekannt sind[45].

6

Von den Sekten, die sich innerhalb oder am Rande der Šīʿa gebildet haben, hat die Ismāʿīlīya den Außenstehenden stets die größten Rätsel aufgegeben. Die dunklen Ursprünge der Sekte, die jahrhundertelang geübte Arkandisziplin, die erst in jüngster Zeit unter der Ägide des weltläufigen, 1957 verstorbenen Sir Muhammad Schah Ali Agha Khan III. gelockert wurde, sowie die nie ganz zur Deckung zu bringenden unterschiedlichen Bezeichnungen für die Sekte wie Mubārakīya, Maimūnīya, Ismāʿīlīya, Bāṭinīya (etwa: Anhänger einer esoterischen Wahrheit),

[40] Qāḍī an-Nuʿmān, *Risāla mudhiba* 56, 70; Ǧaʿfar b. Mansūr al-Yaman, *Taʾwīl az-zakāt*, zit. bei Madelung, *Imamat* 98; Siǧistānī, *Tuḥfa* 152f.

[41] Für die dritte Heptade bürgerte sich die Bezeichnung *al-ašhād* ein (*Fatarāt* 60; al-Ḥāmidī, *Kanz* 208), für die vierte *al-abdāl* (*Kanz* 208). Vgl. Ivanow, *Studies* 15.

[42] Kirmānī, *Mabāsim*; vgl. dazu Kraus, *Hebr. Zitate*; Halm, *Buch der Zwischenzeiten* S. 101.

[43] Zur Entstehung des Drusentums s. Bryer, *Origins*.

[44] Stern, *Succession*.

[45] Fyzee, Art. *Bohoras*, und Madelung, Art. *Ismāʿīliyya*, in EI[2].

Qarmaten oder der seit der Zeit der Kreuzzüge in Europa gebräuchliche Name „Assassinen“ haben die Meinungen über tatsächlichen Inhalt und Herkunft der ismailitischen Lehren verwirrt. Obwohl, wie wir heute wissen, schon sehr früh muslimische Autoren sich ernsthaft mit den ismailitischen Schriften auseinandergesetzt haben, konnten sich doch die von den Gegnern in Umlauf gebrachten böswilligen Gerüchte durchsetzen, denen zufolge der Kern ihrer Lehre blanker Nihilismus und Atheismus gewesen sei, von Feinden des Islams unter dem Deckmantel der Religion praktiziert mit dem Ziel, den Islam von innen auszuhöhlen und zu Fall zu bringen. Der legendäre Ketzer ʿAbdallāh b. Maimūn al-Qaddāḥ sei, so hat man lange Zeit geglaubt, der Erfinder eines ausgeklügelten Systems stufenweise fortschreitender Initiation gewesen, durch das der gläubige Muslim zunächst auf Geheimnisse neugierig gemacht und dann durch Einweihung in die spirituelle Deutung der kultischen Vorschriften des Islams von deren Befolgung abgebracht werden sollte, um schließlich auf der höchsten Stufe das eigentliche Geheimnis, den Atheismus, enthüllt zu bekommen. Böswillige Fälschungen der Gegner wie das angeblich ismailitische „Buch der höchsten Initiation“ (*Kitāb al-balāġ al-akbar*)[46], das genaue Anweisungen für die Verführung Andersgläubiger gibt, haben nicht nur die Muslime, sondern lange Zeit auch die europäische Forschung irregeleitet[47]. Daß es sich bei derartigen Berichten um Fälschungen handelte, wurde erst klar, als um die Mitte des 19. Jahrhunderts die ersten ismailitischen Texte — meist aus Syrien — nach Europa gelangten und publiziert wurden. Aber erst nach dem zweiten Weltkrieg ist eine größere Zahl von ismailitischen Texten ediert worden, davon nicht wenige durch ismailitische Gelehrte; zahlreiche Handschriften indischer oder syrischer Provenienz sind in den letzten Jahrzehnten in den Westen gelangt.

Während Silvestre de Sacy (1838) noch den antiismailitischen Fälschungen folgte (die allerdings in den angeblichen Enthüllungen der vierten, siebten und achten Initiationsstufe viel authentisches ismailitisches Material verwendet haben[48]), hat E. E. Salisbury (1851) erstmals den Bericht des Häresiographen Šahrastānī (gest. 548/1153) und eine antiismailitische syrische Schrift des 8./14. Jahrhunderts mit echten ismailitischen Texten konfrontiert, die Catafago, der Dragoman des preußischen Generalkonsulats in Syrien, in der Nähe von Aleppo erworben hatte[49]. Aber noch de Goejes große Arbeit über die Geschichte der Qarmaten

[46] Madelung, *Bahrainqarmaten* 69–73; ausführlich behandelt diese Fälschung Sterns nachgelassener Aufsatz *The "Book of the Highest Initiation" and Other Anti-Ismāʿīlī Travesties*, in: Stern, *Studies*.

[47] Die von Nuwairī überlieferten Fragmente sind übersetzt von de Sacy in *Exposé*, Introd. LXXIV ff.; die von Maqrīzī tradierten in Casanova, *Doctrine secrète*.

[48] *Exposé*, Introduction CIII ff.; CXVIII ff.

[49] Salisbury, *Two unpublished Arabic Documents*.

(1862)[50] hielt an der Version von den neun Einweihungsgraden des ʿAbdallāh b. Maimūn al-Qaddāḥ fest. Eine Wende brachten die Arbeiten Stanislas Guyards und Paul Casanovas. 1874 erschienen Guyards *Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis*, die erste größere Edition von Texten der syrischen „Assassinen". Zwar hielt auch Guyard noch daran fest, daß die ismailitische Lehre den Adepten in neun Initiationsgraden enthüllt worden sei, doch fand er die Behauptungen über den angeblichen Atheismus nicht bestätigt, sondern vermutete die Quelle der ismailitischen Doktrin in „Werken der griechischen Philosophie"; er hielt ʿAbdallāh b. Maimūn al-Qaddāḥ für denjenigen, der die schiitische Sekte mit griechischem Denken vertraut gemacht habe[51]. Schon 1871 hatte er das Rechtsgutachten des orthodoxen Theologen Ibn Taimīya (gest. 728/1328) gegen die Nuṣairier-Sekte veröffentlicht[52], das die Behauptung enthielt, die Lehre der Ismailiten sei identisch mit dem Inhalt der *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ*[53]. Diese große, die spätantike Philosophie verarbeitende Enzyklopädie der „Lauteren Brüder von Baṣra", 1859 durch Flügel bekannt gemacht[54], wurde eben damals durch Dietericis Teileditionen (1871, 1872, 1876) weiteren Kreisen zugänglich. 1898 wies dann P. Casanova an einer Handschrift aus dem syrischen Ort Masyāf nach, daß die Enzyklopädie tatsächlich bei den „Assassinen" in hohem Ansehen gestanden hatte[55]. Damit war die jahrhundertelang gegen die Sekte vorgebrachte Anschuldigung widerlegt; „les Assassins ont été profondément calomniés quand ils ont été accusés par leurs adversaires d'athéisme et de débauche"[56].

Die *Rasāʾil*, die auch bei den indischen Ismailiten kanonischen Rang besaßen (erster Druck Bombay 1888/89), galten seitdem als das Hauptwerk der ismailitischen Lehre, deren neuplatonischer Charakter sich nun immer deutlicher abzeichnete. W. Ivanow äußerte in seinem 1933 erschienenen *Guide to Ismaili Literature* die Vermutung, die Enzyklopädie sei unter den ersten Fatimiden in Ägypten entstanden[57], doch stellte er später fest, daß der neuplatonische ismailitische Autor al-Kirmānī (gest. nach 411/1021) sie noch nicht zitiert, und gelangte zu der Ansicht, erst unter dem Kalifen al-Ḥākim (996–1021) sei sie von den Fatimiden „entdeckt" worden[58]. 1946 konnte schließlich S. M. Stern die Autoren

[50] de Goeje, *Mémoire*, 2. Aufl. 1886.

[51] *Fragments* 185f.

[52] Guyard, *Le fetwa d'ibn Taimiyyah.*

[53] Ebd. 171, 191.

[54] Flügel, *Über den Inhalt und Verfasser der arab. Encyclopädie*, in: ZDMG 13/1859/1–43.

[55] Casanova, *Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins.*

[56] Ebd. 159.

[57] *Guide* Nr. 13. Vgl. dazu Hamdani, *Rasāʾil Ikhwān aṣ-Ṣafāʾ*.

[58] *Alleged Founder* 147.

der Enzyklopädie identifizieren[59] und nachweisen, daß die *Rasā'il*, wenn auch ihre Autoren in loser Verbindung zur Ismā'īlīya standen, doch keineswegs die offizielle Doktrin der Sekte enthielten, sondern erst gegen Ende des 5./11. Jahrhunderts von den Ismailiten rezipiert worden waren[60].

Die nach dem 2. Weltkrieg einsetzende Publikation authentischer ismailitischer Schriften vor allem durch Muḥammad Kāmil Ḥusain[61] und ismailitische Gelehrte wie 'Ārif Tāmir[62], A. A. A. Fyzee[63] und Muṣṭafā Ġālib[64] sowie die Editionen Corbins[65] und Strothmanns[66] bestätigten, daß die ismailitische Lehre auch bereits vor der Rezeption der *Rasā'il* neuplatonisch gefärbt war und fast immer dem gleichen Grundmuster folgte: Gott erschafft durch sein Wort den All-Intellekt (*al-'aql, al-'aql al-kullī*, νοῦς) oder „Vorangehenden" (*sābiq*), aus dem die Seele (*an-nafs, an-nafs al-kullīya*, ψυχή) oder „Folger" (*tālī*) emaniert; aus dieser gehen Materie (*hayūlā*, ὕλη) und Form (*ṣūra*, εἶδος, μορφή) hervor, aus denen die Elementarqualitäten (*mufradāt*) Feuchtigkeit, Trockenheit, Hitze und Kälte, und dann die „zusammengesetzten" Elemente (*murakkabāt*) Erde, Wasser, Luft und Äther entstehen[67].

Überraschend war das Auftreten neuplatonischer Vorstellungen und Begriffe bei einer schiitischen Sekte nicht; sowohl eine — wahrscheinlich auf Porphyrios zurückgehende — Paraphrase von Teilen von Plotins Enneaden IV–VI, die sog. „Theologie des Aristoteles"[68], als auch andere

[59] Stern, *The Authorship of the Epistles of the Ikhwān-aṣ-Ṣafā'*.

[60] *Authorship* 368. Dagegen hält Y. Marquet bis heute daran fest, daß die *Rasā'il* die offizielle Lehre der Ismā'īlīya darstellten; vgl. den Art. *Ikhwān aṣ-Ṣafā'* in EI²; zuletzt noch *La philosophie des Ikhwān aṣ-Ṣafā'* (1973), 272.

[61] *Rušd* (1948), Qāḍī an-Nu'mān, *Himma* (1948), Mu'aiyad, *Sīra* und *Dīwān* (1949); Kirmānī, *Rāḥat al-'aql* (mit M. Ḥilmī, 1952), *Ris. wā'iẓa* (1952), *Mabāsim* (1968), Ǧauḏar, *Sīra* (1958).

[62] *Arba' rasā'il* (1952); *Qaṣīda ṣūrīya* (1955); *Ḫams rasā'il* (1956); Qāḍī an-Nu'mān, *Asās at-ta'wīl* (1960), Kirmānī, *Riyāḍ* (1960); b. al-Walīd, *al-'aqā'id* (1967).

[63] Qāḍī an-Nu'mān, *Da'ā'im al-islām* (1961).

[64] Siǧistānī, *Yanābī'* (1965); Kirmānī, *Rāḥat al-'aql* (1967); Ḥāmidī, *Kanz al-walad* (1971); Idrīs, *'Uyūn al-aḫbār* IV (1973).

[65] Siǧistānī, *Kašf al-maḥǧūb* (1949); Nāṣir-i Ḫusrau, *Ǧāmi' al-ḥikmatain* (1953); *Trilogie ismaélienne* (1961).

[66] *Gnosis-Texte der Ismailiten* (1943), *Kitāb al-kašf* (1952).

[67] Vgl. Madelung, Art. *Ismā'īliyya* in EI², Bd. 4/203f.

[68] Ed. Badawi, *Plotinus apud Arabes*, in: *Islamica* 20/1955; übers. v. B. Lewis in: Henry/Schwyzer, *Plotini opera*. Neuere Lit.: Schwyzer, Art. *Plotin*, in Pauly-Wissowa (1951); Pines, *La longue récension*; Badawi, *Transmission*, 46ff.; Walzer, Artt. *Arisṭūṭālīs* und *Furfūriyūs* in EI²; Thillet, *Indices porphyries*; Pines, *Les textes arabes dits plotiniens*.

Schriften des Porphyrios[69] sowie eine Paraphrase von Proklos' στοιχείωσις θεολογική[70] waren den Arabern bekannt. Es war allerdings fraglich, ob die Ismāʿīlīya schon von Anfang an eine neuplatonische Kosmologie gelehrt hatte oder ob diese eine später übernommene Zutat war. Ivanow stellte fest, daß die neuplatonische Färbung den ältesten ismailitischen Schriften wie den anonymen Traktaten *ar-Rušd wal-hidāya* und *al-ʿĀlim wal-ġulām* oder den Werken des Qāḍī an-Nuʿmān noch fehlt, und hielt diese deshalb für eine ältere Schicht (*layer*) der dogmatischen Entwicklung der Sekte[71].

7

Zwar ist der weitaus größte Teil der auf uns gekommenen Schriften aus fatimidischer oder späterer Zeit neuplatonisch gefärbt, doch scheint die neuplatonische Emanationslehre ältere, mythologische Vorstellungen der frühesten Ismāʿīlīya überdeckt und verdrängt zu haben, von denen gelegentlich Reste oder Bruchstücke zutage treten. 1919 war van Arendonk bei einem jemenitischen Autor auf einige Verse des Dichters Tamīmī gestoßen, der zu Beginn des 4./10. Jahrhunderts die Qarmaṭen des Jemen wegen ihrer abstrusen Lehren verspottet hatte; zwei dieser Verse sind der vorliegenden Arbeit als Motto vorangestellt[72]. Ein von S. M. Stern entdeckter Text mit einer Kosmogonie, die zu den Versen des Tamīmī paßt[73], hat die Existenz einer älteren, „mythologischen" Stufe der ismailitischen Lehre zur Gewißheit gemacht. Diese ältere Schicht sucht die vorliegende Arbeit freizulegen. Dabei sind allerdings nicht nur die von Stern und van Arendonk entdeckten Texte und die wenigen erhaltenen frühfatimidischen oder noch älteren Traktate heranzuziehen, sondern gerade auch die umfangreiche neuplatonisierende Literatur der Fatimidenzeit, die noch eine Menge urtümlicher Vorstellungen und Begriffe bewahrt, die sich im neuplatonischen Kontext merkwürdig fremd ausnehmen und die bei verschiedenen Autoren an jeweils ganz anderer Stelle in das philosophische System eingebaut sind, wo sie sich so auffallend hervorheben wie altertümliche Möbelstücke in einem modernen Haushalt.

Eine systematische Sichtung der Fremdkörper, der „fossil formations" (Ivanow), in den jüngeren Schriften führt zur Aussonderung mehrerer Komplexe von kosmologischen Vorstellungen, die offenbar dem vermuteten älteren, mythologischen Substrat entstammen und von den

[69] Walzer, Art. *Furfūriyūs* in EI²; Badawi, *Transmission* 105 f.; Kutsch, *Ein arab. Bruchstück.*

[70] Ed. Badawi in *Islamica* 19/1955. Van Ess, *Über einige neue Fragmente*; Endress, *Proclus Arabus.*

[71] *Alleged Founder* 145f.

[72] van Arendonk, *Opkomst* 302ff.

[73] *Risāla* des Abū ʿĪsā al-Muršid; s. u. S. 75ff.

neuplatonisierenden Autoren übernommen, eingeschmolzen, uminterpretiert und zuweilen ganz ausgeschieden werden. Dabei ist aber nicht nur den chronologischen, sondern auch den regionalen Unterschieden Rechnung zu tragen, wenn auch für die Ismailiten selbst die Lehre allerorts und zu allen Zeiten dieselbe war. Die ismailitische Mission (*daʿwa*) mit ihren Zentren im unteren Irak und in Syrien reichte im Osten bis Indien und Zentralasien, im Süden in den Jemen und im Westen weit nach Nordafrika hinein. Von der Mitte des 4./10. Jahrhunderts bis 567/1171 bildete der ägyptische Staat der Fatimiden den Mittelpunkt der *daʿwa*, doch blieb der Anspruch der Dynastie auf das Imamat bei den Qarmaten Arabiens und des Irak umstritten. Man wird kaum annehmen können, daß die ismailitische Verkündigung unter diesen Bedingungen völlig homogen gewesen sei; man denke nur an das *Kitāb ar-riyāḍ*, in dem Kirmānī einen älteren Autor, Abū Ḥātim ar-Rāzī, der sich mit der Lehre seines Zeitgenossen und Kollegen Nasafī auseinandergesetzt hatte, gegen die Polemik eines weiteren Autors, Abū Yaʿqūb as-Siǧistānī, in Schutz nimmt. Es empfiehlt sich also, die Zugehörigkeit der untersuchten Texte zu bestimmten zeitlichen und regionalen Gruppen im Auge zu behalten. Originale Texte der irakischen und der Baḥrain-Qarmaṭen sind bisher nicht aufgefunden worden; für die Lehre der jemenitischen Qarmaṭen besitzen wir nur die erwähnten Verse des Tamīmī und vielleicht einige Passagen aus den *Fatarāt*. Daneben stehen die Werke der neuplatonisierenden „Persischen Schule" (Nasafī, Abū Ḥātim ar-Rāzī, Siǧistānī, Kirmānī), die seit Siǧistānī die Fatimiden als Imame anerkennt[74]; weiter die eigentlich fatimidische Literatur, die wiederum nach Phasen zu ordnen ist (Zeit der Verborgenheit in Salamīya, Zeit der Herrschaft im Maġrib, ägyptische Phase mit allmählicher Übernahme des Neuplatonismus). Seit dem Ende des 5./11. Jahrhunderts ist die ṭaiyibitische Literatur des Jemen von der nizāritischen Syriens und Persiens zu unterscheiden.

Die Fragestellung ist damit als historische bestimmt: es geht um die Beschreibung und Deutung der ältesten Stufe der Entwicklung der ismailitischen Lehre und um ihre — in verschiedenen Regionen mit zeitlicher Verschiebung erfolgte — Überlagerung und Ablösung durch den Neuplatonismus. Damit verbietet sich die bewußt ahistorische Perspektive der Arbeiten H. Corbins, die, nicht zufällig, fast alle in den Jahrbüchern des von den Ideen C. G. Jungs geprägten Eranos-Kreises erschienen sind und in denen die schillernden Lehrgebäude der zahlreichen gnostisierenden und mystischen Richtungen des Islams als zwar ihre Gewänder wechselnde, im Grunde aber stets unveränderte Archetypen gedeutet werden.

Das eingeschlagene Verfahren stößt indes auf einige methodische Schwierigkeiten. Zum einen sind die Überreste des mythologischen Substrats Bruchstücke, die aus Texten verschiedenen Alters und unterschied-

[74] Madelung, *Imamat* 109; Art. *Karmaṭī* in EI² Bd. 4/662b.

licher Herkunft stammen. Ihre Zusammengehörigkeit kann also nicht *a priori* behauptet werden. Die Darstellung trägt dem dadurch Rechnung, daß sie die einzelnen Texte und Themenkomplexe in getrennten Kapiteln je für sich vorführt und zu deuten versucht. Erst danach soll die Möglichkeit ihrer Zusammengehörigkeit, ihrer Zugehörigkeit zu einunddemselben System, geprüft werden. Zum anderen erlaubt es der Bruchstückcharakter der isolierten Themenkomplexe nicht, irgendeine historische Entwicklung *innerhalb* der in Rede stehenden frühen, mythologischen Schicht selbst nachzuweisen; die als Ergebnis der Untersuchung sich abzeichnende Lehre der ältesten Ismā'īlīya vor der Übernahme des Neuplatonismus wird daher aus methodischen Gründen als eine Einheit angesehen und idealtypisch beschrieben, da ihre Varianten sich zwar konstatieren, nicht aber zu einem historischen Ablauf ordnen lassen.

Ein besonderes Problem stellt die Frage nach dem Verhältnis der Ismā'īlīya zu jenen anderen extrem-schiitischen Sekten dar, die man häufig unter dem Sammelbegriff der „islamischen Gnosis" zusammenfaßt[75]. Eine Reihe von Vorstellungen und Begriffen, die in der Ismā'īlīya eine Rolle spielen, finden sich auch bei der heute noch in Syrien fortbestehenden Sekte der Nuṣairier oder 'Alawiten; beide Gruppen wiederum teilen manche Anschauungen mit längst verschwundenen Sekten, von denen wir nur durch die Berichte der muslimischen Häresiographen wissen. Den Zusammenhängen, vor allem aber den Unterschieden zwischen Ismailiten und Nuṣairiern soll zum Schluß besondere Aufmerksamkeit geschenkt werden.

[75] Der Begriff der „islamischen Gnosis" ist seit E. Blochet, *Etudes sur le gnosticisme musulman*, in: RSO 2–6/1908–1915, eingeführt, dort allerdings für die Hermetik verwendet; die Bezeichnung schließt auch bei späteren Autoren hermetische, mystische und „kabbalistische" Strömungen mit ein; vgl. Asín Palacios, *Abenmasarra y su escuela*, (1914), Massignon, *Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam* (1937); Strothmann, *Gnosis-Texte der Ismailiten* (1943); Corbin, *De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne* (1957). In der vorliegenden Arbeit werden „Gnosis" und „gnostisch" für das bekannte religiöse Phänomen der ersten nachchristlichen Jahrhunderte verwendet wie auch für die genetisch damit zusammenhängenden Erscheinungen in bestimmten islamischen Häresien, die nicht nur den Begriff „Gnosis" (arab. *'ilm*) für das erlösende Wissen, sondern auch eine mythische Erzählung über die Devolution des Göttlichen als Ursache für die Erlösungsbedürftigkeit der Seele kennen. Verf. teilt die Bedenken, die etwa K. Rudolph gegen die Definition des Kolloquiums von Messina mit seiner Trennung von „gnostisch" und „gnostizistisch" (*Origini* XXff.) vorgebracht hat (Rudolph, *Randerscheinungen* 769–762).

DIE ZYKLEN DER SIEBEN PROPHETEN

1

Die ältesten Berichte über die ismailitische Lehre bei den imamitischen Häresiographen Naubaḫtī und Qummī erwähnen Muḥammad b. Ismā'īl als siebten Imam und erwarteten Mahdī/Qā'im der Sekte. Doch wir erfahren noch mehr über ihn: „Muḥammad b. Ismā'īl ist einer der 'Entschlossenen' (*ulū l-'azm*); diese sind bei ihnen sieben: Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muḥammad, 'Alī und Muḥammad b. Ismā'īl, wie ja auch die Himmel sieben seien und die Erden ebenfalls"[1]. Diese Nachricht resumiert — wenn auch im Detail nicht ganz präzis — eine der zentralen Lehren der Ismā'īlīya, die schon in den frühesten originalen Textzeugnissen der Sekte belegt ist.

Zu diesen Zeugnissen gehören die sechs Traktate des „Buches der Enthüllung" (*Kitāb al-kašf*), das dem Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman, dem Sohn des erfolgreichen ersten ismailitischen Sendboten im Jemen, zugeschrieben wird, von diesem jedoch wahrscheinlich nur zusammengestellt worden ist. Madelung hat gezeigt, daß die sechs Traktate wahrscheinlich alle noch vor dem Hervortreten 'Ubaidallāhs, also in der Zeit der „verborgenen Imame", entstanden sind[2]. Diese Datierung stützt sich vor allem auf die Traktate III und V des *Kašf*, in denen der Koran von einem „Weisen" (*ḥakīm*) gedeutet wird, der niemand anderer ist als der Meister der Sekte selbst. Madelung hat ihn mit Muḥammad b. Aḥmad, dem Onkel und Vorgänger des ersten Fatimiden 'Ubaidallāh, identifiziert, der in ismailitischen Quellen gelegentlich als „al-Ḥakīm" apostrophiert wird[3]; nach einer erklärenden Glosse im Traktat V war er es, der als erster mit der Enthüllung hervortrat, er sei nicht nur Meister der Sekte, sondern selbst der Imam[4]. Der anonyme Verfasser von Traktat V ist ein Schüler dieses „Weisen"; der Text gehört also noch in die Zeit der „Verborgenheit" in Salamīya und in die unmittelbare Umgebung des Meisters bzw. Imams.

Diese Schlußfolgerung darf jedoch nicht ohne weiteres auf die anderen Traktate des *Kitāb al-kašf* übertragen werden, denn manches deutet dar-

[1] Naubaḫtī 62; Qummī 84.
[2] Unten S. 169; Madelung, *Imamat* 52f.
[3] Idrīs, *'Uyūn al-aḫbār* V; Madelung, *Imamat* 56 Anm. 78.
[4] *Kašf* 98.

auf hin, daß sie nicht aus einer Feder stammen[5]. Außer Traktat V erwähnt nur Traktat III den „Ḥakīm“; diese beiden Texte gehören also zeitlich zusammen, doch wird sich zeigen, daß auch sie große inhaltliche Differenzen aufweisen. Bei den übrigen Traktaten ist die Einordnung schwieriger, doch hat Madelung wahrscheinlich gemacht, daß sie alle vorfatimidisch sind, wenn auch einzelne in den Text aufgenommene erklärende Glossen[6] eine frühfatimidische Redaktion des gesamten *Kitāb al-kašf*, vielleicht durch Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman, vermuten lassen.

2

Das bekannte Grundschema der ismailitischen Lehre ist die Vorstellung von sieben aufeinander folgenden Propheten. Da jeder von ihnen eine eigene Gesetzesreligion (*šarīʿa*) offenbart und davon zu den Menschen „redet“, heißt er *nāṭiq*, „Redender, Sprecher“ (pl. *nuṭaqāʾ*). An einer Stelle von Traktat V (*Kašf* 107) werden die bereits erschienenen sechs Sprecher-Propheten namentlich genannt: Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Muḥammad (auch Aḥmad genannt). Das Kommen des siebten Nāṭiq steht noch aus; er ist der erwartete Mahdi; sein Name wird Muḥammad sein[7].

Dieser Kanon der sieben *nuṭaqāʾ* ist für die Ismāʿīlīya konstitutiv; er ist von allen Veränderungen, die die Lehre der Sekte im Laufe der Zeiten erfuhr, unberührt geblieben. Schon die ältesten nichtismailitischen Zeugnisse bestätigen ihn — trotz einiger offensichtlicher Mißverständnisse[8]. Lediglich die Frage, ob tatsächlich schon Adam eine Gesetzesreligion verkündet habe, war bei den ismailitischen Autoren kontrovers (vgl. unten S. 101). Damit verbunden war die Frage der Abrogation des jeweils gültigen Gesetzes durch den neuen Nāṭiq. Gewöhnlich werden die fünf Propheten, die die Gesetzesreligion ihres Vorgängers abrogierten, also die Reihe von Noah bis Muḥammad, als die „Entschlossenen“ (*ulū*

[5] Madelung, *Imamat* 53.

[6] Z.B. die Umdeutung auf den zweiten Fatimiden al-Qāʾim, unten S. 28.

[7] *Kašf* 109, 114, 126, 132f.

[8] Bei Ṭabarī III, 2128 heißt es von den Qarmaṭen des Sawād von Kufa, die hätten beim Gebetsruf statt des üblichen „Ich bezeuge, daß Muḥammad der Gesandte Gottes ist“ entsprechende Formeln für Adam, Noah, Abraham, Moses, Jesus und Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya hinzugefügt. Aufgrund dieser Stelle hat Casanova angenommen, dies sei die ursprüngliche qarmaṭische Lehre gewesen, die erst durch die Fatimiden im Sinne einer Siebenerreihe von Imamen erweitert worden sei; (*Doctrine secrète* 123; ähnlich Lewis, *Origins* 79). Keine originale ismailitische Quelle bestätigt diese Annahme; Madelung hat wohl recht, wenn er (*Bahrainqarmaten* 40ff.) in der von Ṭabarī beschriebenen Gruppe eine „Splittersekte“ sieht.

l-ʿazm, nach Sure 46,35) bezeichnet[9]; dabei wird angenommen, daß der letzte Nāṭiq, der Mahdi, kein neues Gesetz bringen wird. Nach anderen Autoren werden dagegen alle sieben Nāṭiqs als *ulū l-ʿazm* bezeichnet[10].

In Traktat V des *Kašf* scheint noch die Vorstellung mitzuschwingen, daß die späteren Propheten Reinkarnationen Adams seien: S. 97 wird Muḥammad als der „sechste Adam" bezeichnet; bei den Qarmaṭen von Baḥrain glaubte man, der Mahdi werde den *dīn Ādam al-auwal* erneuern, was sowohl „die erste Religion Adams" wie auch „die Religion des ersten Adam" heißen kann[11].

Unter Berufung auf A. v. Kremer hat Tor Andrae schon vor längerer Zeit darauf hingewiesen, daß es sich bei der Vorstellung von den sieben Prophetenzyklen um ein altes gnostisches Motiv handelt: in den judenchristlichen Pseudoklementinen wird das Prophetentum Adams durch sechs weitere Propheten erneuert, deren letzter Christus ist[12]. H. H. Schaeder verweist auf den Manichäer Yazdānboḫt, der einen Prophetenkanon Adam-Noah-Seth-Zarathustra-Buddha-Christus-Mani lehrte[13]. Zahlreiche gnostische Parallelen lassen sich beibringen: bei den Mandäern erneuern Lichtboten in bestimmten Abständen die dem Adam zuteil gewordene Uroffenbarung; die Zyklen dieser Offenbarungserneuerung heißen im Ginza *darê* (bei den Ismailiten *daur*, pl. *adwār*)[14]; im gnostischen Baruch-Buch des Justin bringt der Engel Baruch die Gnosis nacheinander zu Adam, Moses, den Propheten, Herakles und Jesus[15]. Die Vorstellung lebt in einer Reihe von Sekten der islamischen Zeit fort: der ostiranische Häretiker Muqannaʿ lehrte, Gott habe sich nacheinander in Adam, Seth, Noah, Abraham, Moses, Jesus, Muḥammad, ʿAlī, Muḥammad b. al-Ḥanafīya, Abū Muslim und in ihm selbst inkarniert[16]; die Nuṣairier kennen ebenfalls den sich mehrfach wiederverkörpernden Adam, der in Noah, Jakob, Moses, Salomon, Jesus und Muḥammad als verhüllender „Name" (*ism*) der Gottheit wiedererscheint[17].

In den genannten gnostischen Parallelen sind die Propheten Bringer der Gnosis, Offenbarer der erlösenden Wahrheit. Dagegen wird in anderen gnostischen Systemen ihre Funktion ins Negative verkehrt: sie werden

[9] Rāzī, *Iṣlāḥ* 51ff.; *Fatarāt* 103; *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* 3/207. Die Fünfzahl dürfte auf Sure 33,7 zurückgehen.

[10] Naubaḫtī 62; Qummī 84; Nasafī, zit. von Rāzī, *Iṣlāḥ* a.a.O.

[11] Madelung, *Bahreinqarmaten* 76.

[12] Andrae, *Die person Muhammads* 322f.; vgl. Waitz, *Pseudoklementinen* 127ff.; Jonas 1/125, 278, 312; Rudolph, *Mandäer* 1/157f.

[13] Schaeder, *Die islamische Lehre vom vollkommenen Menschen* 213–217. Vgl. Šahrastānī 192 Z. 2; Bang, *Manich. Hymnen* 27. Henning, *Ein manich. Henochbuch* 27ff.

[14] *Die Gnosis* 2/189.

[15] Hippolyt, *Ref.* V 26, 24–29; Jonas 1/339; *Die Gnosis* 1/76f.

[16] Baġdādī 258; Sadighi 163–186.

[17] Wolff 303; Dussaud 76.

zu Werkzeugen des Weltgottes und Demiurgen, zu Verkündern von dessen bloß innerweltlichem Gesetz, das zwar den Psychiker verpflichtet, das der Pneumatiker dagegen, der einer höheren Wahrheit teilhaftig ist, überwindet. So entsendet bei den Ophiten jeder der sieben Planetengeister, die für den Demiurgen Jaldabaoth die Welt regieren, mehrere Propheten[18]; bei den Valentinianern gelten die Propheten gar als „Ignoranten im Dienste eines Ignoranten“[19]. Die Prophetologie der Valentinianer kennt zudem das Wechselspiel zwischen der Verkündigung der gnostischen Wahrheit und ihrer Verhüllung und Verdunkelung durch falsche Propheten[20]. Auch bei Basilides gehen die Propheten von dem Herrn der kosmischen Siebenheit aus, nicht vom höchsten Gott[21].

Die Funktion der *nuṭaqā'* im ismailitischen System entspricht eher dem zweiten, ophitisch-valentinianischen, Typus als dem manichäisch-mandäischen, wenn die Ismailiten auch nicht wie jener einen krassen Gegensatz annehmen. Das Gesetz (*šarī'a*), das die Propheten bringen, ist lediglich die äußere Form; wer nur ihm anhängt, ermangelt der eigentlichen Erkenntnis. Man könnte die Anhänger der äußerlichen (*ẓāhir*) Gesetzesreligion geradezu mit einem gnostischen Begriff als „Psychiker“ kennzeichnen, wenn der ismailitischen Terminologie auch ein entsprechender Begriff fehlt. Erst die Erkenntnis des „inneren Sinnes“ (*bāṭin*) des Gesetzes bringt dem Gläubigen die Rettung; diesen „inneren Sinn“ aber bringen nicht die Propheten selbst, sondern ihre „Sachwalter“ oder „Testamentsvollstrecker“, die *auṣiyā'* (s. unten S. 22).

Der ganze Vorstellungskreis von den sieben Propheten entstammt also einer älteren, vorislamischen Tradition. Auch der Terminus „Sprecher“ (*nāṭiq*) ist vor-ismailitisch; er findet sich schon in der Terminologie jener häretischen Sekten, die in der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts unter den Anhängern des fünften Imams Muḥammad al-Bāqir in Kufa entstanden. Sinnvoll ist der Terminus eigentlich nur in Verbindung mit seinem Pendant „Schweiger“ (*ṣāmit*), mit dem ihn die älteren Sekten tatsächlich verknüpfen. Qummī berichtet über die Doktrin der Manṣūrīya, der Anhänger des Ketzers Abū Manṣūr al-'Iǧlī: „Das Imamat gebührt nach ihrer Lehre dem Muḥammad b. 'Abdallāh b. Ḥasan[22], doch darf der nicht reden (*laisa lahū an yatakallama*), denn er ist der schweigenden (*ṣāmit*) Imam, bis sich der sprechende (*nāṭiq*) erhebt“[23]. Nach derselben Quelle lehrten die Anhänger des Häretikers Abū l-Ḫaṭṭāb: „Zu jeder Zeit muß es zwei Gottgesandte geben, von denen die Erde nicht

[18] Irenäus, *Adv. haer.* I 30,11; *Die Gnosis* 1/76f.

[19] Hippolyt, *Ref*, VI 35,1; Jonas 1/373.

[20] Irenäus, *Adv. haer.* I 7,3; Jonas 1/373.

[21] Hippolyt, *Ref.* 27; *Die Gnosis* 1/94.

[22] Zu Muḥammad b. 'Abdallāh b. al-Ḥasan b. 'Alī b. Abī Ṭālib vgl. Naubaḫtī 51–54.

[23] Qummī 48.

frei sein kann: einen Sprecher und einen Schweiger. So war Muḥammad ein Sprecher, während ʿAlī ein Schweiger war"[24].

Die Ismāʿīlīya hat das Begriffspaar übernommen und in ihrem Sinne umgedeutet. In unserem Text *Kašf* V heißt es: „der 'schweigende Imam' bedeutet, daß er den inneren Sinn beherrscht, ohne eine äußere Gesetzesreligion zu verkünden; er fungiert lediglich als Imam für die Gesetzesreligion des Nāṭiq, der vor ihm war"[25]. Muḥammad ist demnach der bisher letzte Sprecher, der Islam seine Gesetzesreligion; die Imame, die den esoterischen Sinn dieser Religion kennen und hüten, sind Schweiger. Allerdings kann, wie wir an anderer Stelle erfahren, der Schweiger zum Sprecher werden[26]; Schweiger ist also der künftige Prophet, solange er noch als bloßer Imam fungiert und noch nicht mit seiner neuen Gesetzesreligion hervorgetreten ist, um die seines Vorgängers zu abrogieren.

Diese Umdeutung des älteren Begriffspaares erscheint in ähnlicher Form auch in anderen ismailitischen Texten[27]. Gewöhnlich wird der Begriff „Schweiger" von den ismailitischen Autoren jedoch nur mitgeschleppt oder gar ganz unberücksichtigt gelassen; er ist — im Gegensatz zum „Sprecher" — für das System der Ismāʿīlīya nicht konstitutiv. An seiner Stelle tritt ein anderer Terminus mit dem *Nāṭiq* zu einem festen Paar zusammen: der *Waṣī*, der „Testamentsvollstrecker", „Beauftragte" oder „Sachwalter", die zweite zentrale Figur eines jeden Prophetenzyklus.

3

Da die sechs ersten Sprecher-Propheten jeweils nur die äußere Form der Wahrheit, die Gesetzesreligion, offenbaren, ist eine Deutung ihrer Verkündigung, die Aufdeckung des unveränderlichen inneren (*bāṭin*) Sinnes, notwendig: zur Offenbarung (*tanzīl*) gehört die Deutung (*taʾwīl*). Daher ist jedem Propheten ein „Beauftragter" oder „Sachwalter" (*waṣī*) beigegeben, dessen Aufgabe die spirituelle Deutung der vom Sprecher gebrachten Gesetzesreligion ist. Der Waṣī Muḥammads war ʿAlī b. Abī Ṭālib[28].

Auch der Terminus *waṣī* (pl. *auṣiyāʾ* oder *wuṣāt*) ist von der Ismāʿīlīya nicht geprägt, sondern der gängigen Terminologie der ältesten Šīʿa entlehnt worden. In den *Hāšimīyāt* des Kumait b. Zaid (gest. 126/744)

[24] Qummī 51. [25] *Kašf* 100. [26] *Kašf* 99.

[27] In den *Asrār an-nuṭaqāʾ* des Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman (Ivanow, *Rise* 293; arab. Text 97) ist der Imam selbst ein Nāṭiq und sein präsumptiver Nachfolger ein Ṣāmit; so ist z.B. Abraham ein Nāṭiq, Lot ein Ṣāmit; Muḥammad b. Ismāʿīl ist Ṣāmit, solange sein Großvater Ǧaʿfar lebt (*Rise* 303; arab. Text 105). Im *Zahr al-maʿānī* des Idrīs ʿImādaddīn (*Rise* 268; arab. Text 75) ist ʿAlī der Ṣāmit Muḥammads.

[28] *Kašf* 133.

wird ʿAlī als der Waṣī, sein Sohn al-Ḥasan als der Waṣī des Waṣī bezeichnet; schon in einem Brief des schiitischen Rebellen Muḫtār wird Muḥammad b. al-Ḥanafīya Waṣī genannt[29]. Auch die kufischen Sektierer verwendeten den Begriff[30]. Neu und für die Ismāʿīlīya charakteristisch ist jedoch die Verknüpfung von Nāṭiq und Waṣī zu einem Paar, das für die äußere (*ẓāhir*) Gesetzesreligion und deren inneren (*bāṭin*) Sinn steht. Wie die Sachwalter der früheren Propheten hießen, wird im Traktat V des *Kašf* jedoch nicht gesagt[31].

Neben der Mahdi-Erwartung und dem Zyklus der sieben Propheten gehört die Unterscheidung von *ẓāhir* und *bāṭin* zu den konstitutiven Elemente der ismailitischen Lehre, die sich schon in den ältesten Texten, dem *Kitāb al-kašf*, dem *Kitāb ar-rušd wal-hidāya* (s.u. S. 169) und dem *Kitāb al-ʿālim wal-ġulām* (s.u. S. 169) voll ausgebildet finden; bei allen dreien steht die spirituelle Deutung von Koranversen im Mittelpunkt. Die Ismāʿīlīya teilt sich mit der Zwölfer-Schia und den Nuṣairiern in ein altes schiitisches Erbe: das Bāṭinitentum läßt sich bis in die kufischen Zirkel des frühen 2./8. Jahrhunderts zurückverfolgen. Der schon erwähnte Abū Manṣūr al-ʿIǧlī lehrte, „die Sippe Muḥammads sei der Himmel, die Šīʿa die Erde, er selbst aber sei das von den Banū Hāšim herabgefallene Stück (*al-kisf*)“[32]. Das ist nichts anderes als ein Taʾwīl des Koranverses 34,9: „Wenn wir wollen, lassen wir sie in die *Erde* versinken, oder wir lassen *Stücke* (*kisaf*) vom *Himmel* auf sie *herabfallen*“[33]. Das Paradies und das Höllenfeuer sowie die koranischen Speiseverbote deutete Abū Manṣūr als „Männer, denen zu folgen Gott verboten habe“[34] — gemeint sind die Widersacher ʿAlīs und die Gegner der Šīʿa. Er bezeichnete sich selbst als Bringer des Taʾwīl zu der von Muḥammad verkündeten Offenbarung (*tanzīl*)[35]. Auch von dem Häretiker al-Muġīra b. Saʿīd (gest. 119/737) wird der Taʾwīl bestimmter Koranverse überliefert[36]. Seine Deutung des koranischen Šaiṭān als ʿUmar[37] kehrt im *Kašf* wieder[38].

[29] Nagel, *Abbasid. Kalifat* 73, 80, 83, 86 Anm. 73, 86f.

[30] Naubaḫtī 34, Qummī 43f., 47, 53, 77. Vgl. auch das *Kitāb al-haft wal-aẓilla* (s. unten S. 184) 77f., 82, 94.

[31] In der Persischen Schule (s. unten S. 173) wird der Terminus *waṣī* durch *asās* „Fundament“ ersetzt, den die spätere ismailitische Literatur durchweg verwendet. Vgl. Ivanow, *Studies* 12f., 102; Madelung, *Imamat* 102 Anm. 320.

[32] Ašʿarī 9; vgl. Qummī 47; Šahrastānī 136.

[33] Ritter bezieht in seiner Ašʿarī-Edition den Taʾwīl auf Sure 52,44, doch kommt in diesem Vers die Erde nicht vor. Zu *kisf* vgl. auch Vers des Maʿdān aš-Šumaiṭī: *Inna ḏā l-kisfi ṣadda āla Kumailin*; Pellat, *Essai de reconstruction* v. 1 und Komm. S. 102.

[34] Ašʿarī 10.

[35] Naubaḫtī 35; Qummī 47.

[36] Ašʿarī 8; Šahrastānī 135.

[37] Ašʿarī a.a.O.

[38] *Kašf* V,125.

Die jüdischen, christlichen und gnostischen Vorbilder der ismailitischen Schriftallegorese sind bekannt[39]. Hier sei nur an das Beispiel der von Philo beschriebenen jüdischen Sekte der Therapeuten von Alexandria erinnert: „Die ganze Thora scheint diesen Menschen etwas wie ein lebendiges Wesen zu sein; der Wortsinn ist dabei wie der Körper, die Seele aber ist der geheime Sinn, der dem geschriebenen Wort zugrunde liegt“[40]. Vor allem die valentinianische Gnosis bietet eine Fülle von Beispielen für eine Exegese, die ihr gnostisches Weltsystem in der Schrift wiederfindet[41], und das Verdikt des Irenäus über die Schriftexegese der Anhänger des Gnostikers Ptolemaios[42] könnte ebensogut ein sunnitischer Ketzerbestreiter gegen die Bāṭiniten ausgesprochen haben.

Neben der Lehre von den sieben Prophetenzyklen ist die *ẓāhir-bāṭin*-Exegese das zweite konstitutive Element der ismailitischen Lehre, das Vorbilder in mehreren gnostischen Systemen hat. Beide Elemente gehören zusammen; das Paar *nāṭiq-waṣī* steht für die Unterscheidung zwischen dem Wortlaut der äußeren Gesetzesreligion und ihrem geheimen, inneren Sinn, dessen den Wenigen vorbehaltene Kenntnis die Rettung bringt. Während das Gesetz jedes Propheten von seinem Nachfolger abrogiert wird, bleibt der innere Sinn, den die *auṣiyā'* enthüllen, in allen Zyklen derselbe; erst der Mahdi wird ihn endgültig offenbaren. Bis zum Kommen des Mahdi mußte jedoch an der Gesetzesreligion Muḥammads festgehalten werden; so heißt es im *Kitāb al-Fatarāt* (s. unten S. 172): „Wer *bāṭin* und *ẓāhir* praktiziert, der gehört zu uns; wer aber *ẓāhir* ohne *bāṭin* praktiziert, der ist schlimmer als ein Hund“[43].

4

Im Traktat V des *Kašf* hat jeder Sprecher-Prophet neben dem Bevollmächtigten (*waṣī*) noch einen „Beweis“ (*ḥuǧǧa*) seiner Sendung: Adam hat Eva, Noah die Arche, Moses den Šu'aib (Jethro), Jesus seine Mutter Maria (Abraham ist offensichtlich vergessen worden) und Muḥammad seine Tochter Fāṭima[44]. *Ḥuǧǧa* war ursprünglich die Bezeichnung für den

[39] Hodgson, Art. *Bāṭiniyya* in EI². [40] Scholem, *Symbolik* 66.

[41] So sind etwa die Arbeiter im Weinberg (Matth. 20,1–6) die 30 Äonen (Iren. *Adv. haer.* I 1,3 und 3,1; *Die Gnosis* 1/172 u. 175); Jesu zwölftes Lebensjahr, in dem er im Tempel lehrt (Luk. 2,42), ist der zwölfte Äon (Iren. *Adv. haer.* I 3,2; *Die Gnosis* 1/175f.). Zahlreiche weitere Beispiele in Iren. *Adv. haer.* I 3,2–6 und 8,1–4 (*Die Gnosis* 1/188–191). Vgl. auch den Brief des Ptolemaios an Flora, Epiph. *Pan.* XXXIII 5,8 (*Die Gnosis* 1/210f.), wo Sabbat und Fasten allegorisch gedeutet werden.

[42] Iren. *Adv. haer.* I 3,6 (*Die Gnosis* 1/177f.).

[43] *Fatarāt*, HS Tübingen 148.

[44] *Kašf* 97. Eva als Adams Ḥuǧǧa ist auch bei den Drusen belegt; vgl. Guyard, *Fragments* 280 Anm. 8.

in Salamīya verborgenen Meister der Sekte, der bis zu der Änderung der Imamatslehre im fatimidischen Sinn (s. oben S. 9) als „Beweis" oder „Argument" für die reale Existenz des erwarteten, derzeit noch entrückten siebten Imams und siebten Nāṭiqs Muḥammad b. Ismā'īl galt[45]. Die Verhältnisse der frühesten qarmaṭisch-ismailitischen Mission sind also in unserem Text auf die früheren Prophetenzyklen übertragen worden: auch die ersten sechs „Sprecher" hatten je einen *ḥuǧǧa*.

5

Der sechste Sprecher-Prophet, Muḥammad, ist der letzte, der eine äußere Religion bringt: den Islam. Der siebte Sprecher, dessen Kommen noch aussteht, wird dagegen ein für alle Mal den „inneren Sinn" aller früheren Religionen offenbaren. Er ist der „Rechtgeleitete" (*al-Mahdī*)[46]. Über sein Auftreten sagt Traktat V wenig Konkretes: „seine Zeit ist das Siegel der Zeiten" (S. 103); Gott vollendet durch ihn „seine Religion und seine Sache" (S. 109 *pu.*); er heißt „Herr des Erscheinens" (*ṣāḥib az-ẓuhūr*), Enthüllung des Verborgenen, Siegel der Epochen, Zeiten und Perioden" (S. 114) und rottet die, die den Imamen nicht gefolgt sind, aus (S. 132). Sein Name ist Muḥammad (S. 104) — gemeint ist Muḥammad b. Ismā'īl.

6

Die Zeit zwischen je zwei Sprecher-Propheten füllen die Imame (*al-a'imma*), d.h. im Zyklus Muḥammads die leiblichen Nachkommen des Waṣī 'Alī in der ḥusainidischen Linie. Sie vollenden das Werk des Nāṭiq (*al-a'imma al-mutimmūn li-amrihī*)[47] und weisen zugleich auf den nächsten Nāṭiq hin, der nach ihnen kommen wird (S. 132). Es sind gewöhnlich für jeden Prophetenzyklus sieben Imame, wobei der letzte dann als Sprecher des nächsten Zyklus hervortritt; diese Imam-Heptaden werden uns noch beschäftigen. Bezeichnenderweise ist die Zahl der Imame jedoch in den beiden Traktaten V und III des *Kašf*, die in die Umgebung des verborgenen Imams Muḥammad b. Aḥmad *al-Ḥakīm* gehören, nicht festgelegt, weder für die früheren Perioden noch für die Nachkommen 'Alīs. Das hat seinen Grund wohl in der besonderen Situation des Zentrums der Sekte in Salamīya zu jener Zeit. Wollte der Meister selbst als Imam

[45] Ivanow, *Studies* 15ff.; Madelung, *Imamat* 61ff. Eindeutig in diesem Sinne wird der Terminus in der Abū-Muḥsin-Erzählung (Ibn ad-Dawādārī VI 65 Z. 8 u. 11; 67 Z. 5) verwendet; im gleichen Sinne offenbar auch im *K. ar-rušd* (Ivanow, *Studies* 34.).

[46] *Kašf* 103, 109, 126, 132, 138, 150.

[47] *Kašf* 105, 113.

auftreten, so ließ sich die ursprünglich anerkannte Imam-Heptade — mit dem Mahdi Muḥammad b. Ismāʿīl als dem Siebten und Letzten — nicht aufrechterhalten; es mußte mehr Imame geben. Wir werden jedoch sehen, daß die ursprüngliche Zahl von je sieben Imamen in den anderen Traktaten des *Kašf* wie auch in weiteren ismailitischen Texten noch intakt ist.

7

Dem erwarteten Mahdi geht eine Figur voraus, die bisher in der Literatur nicht beachtet worden ist. In unserem Text (S. 103) wird die Große Wallfahrt (*ḥaǧǧ*) als der kommende siebte Nāṭiq gedeutet, der jetzt noch ein „Schweiger" (*ṣāmit*) ist; doch unmittelbar vorher wird ein anderer wichtiger Bestandteil des Kultus, der Gebetsruf (*aḏān*), gedeutet als „Muḥammad, unser Meister und Herr, *der das Schwert führt* (*al-qā'im bis-saif*)"; er sei „der Sprecher seiner Zeit im Äußeren" (*nāṭiq ʿaṣrihī ẓāhiran*); ihm obliege das Schwert und die Mission (*al-qā'im bis-saif wad-daʿwa*). Eine spätere fatimidische Glosse bezieht diesen Satz auf den zweiten Fatimidenkalifen al-Qā'im, doch hat Madelung gezeigt, daß ursprünglich der verborgene Meister der Sekte, „al-Ḥakīm" Muḥammad b. Aḥmad, gemeint ist, dem eine Sonderstellung eingeräumt wird[48]. Madelung meint, dieser Mann habe „wohl gehofft, noch selbst als der erwartete Imam in Erscheinung treten zu können. Aber dazu kam es nicht". Das ist sicher zu modifizieren. „Der mit dem Schwert" und der erwartete Mahdi werden in unserem Text deutlich auseinandergehalten; sie sind zwei verschiedene Figuren. Von „dem mit dem Schwert" erwartete man die Entfaltung kriegerischer Macht; als einen solchen, nach der Zeit der Verborgenheit siegreich hervortretenden Imam mochte sich Muḥammad b. Aḥmad in der Tat gefühlt haben, wenn auch nicht als den künftigen Nāṭiq. Wir werden sehen, daß „der mit dem Schwert" eine feste Größe im Zyklensystem der frühen Ismāʿīlīya ist, die man ebenso wie die sieben Imame und den Ḥuǧǧa auf die früheren Prophetenzyklen übertragen hat. Auch dieser Terminus war schon in der frühen Šīʿa gebräuchlich: schon Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq soll sich so bezeichnet haben[49]. Anscheinend war der Imam mit dem Schwert der Prototyp dessen, der der politischen Machtlosigkeit der Imame ein Ende setzte; folgerichtig hat die fatimidische Propaganda den Begriff später auf ʿUbaidallāh übertragen[50].

[48] Madelung, *Imamat* 56f.

[49] Naubaḫtī 57 Z. 13; Qummī 80 Z. 3.

[50] Hamdani, *Genealogy* 13. Später wird sein Sohn al-Qā'im als der *qā'im bis-saif* angesehen; vgl. die eingeschobene Glosse in *Kašf* 103 Z. 6f.; Madelung, *Imamat* 56.

8

Die Zyklenlehre der frühen Ismā'īlīya läßt sich, wie wir gesehen haben, aus Traktat V des *Kašf* fast vollständig herausfiltern. Die übrigen Traktate bestätigen das so gewonnene Bild in seinen wesentlichen Zügen. Es genügt daher ein kurzer Überblick über die zuweilen abweichende Terminologie.

Traktat III besteht wie V aus Deutungen einzelner Koranverse durch den verborgenen Imam (Muḥammad b. Aḥmad) *al-Ḥakīm*. Von den Imamen werden nur al-Ḥasan und al-Ḥusain mit Namen genannt; von der Siebenzahl der Imame ist nicht die Rede. Der Grund dafür liegt auf der Hand: der Meister (*ḥuǧǧa*) hat sich bereits als Imam offenbart, d.h. es gibt mehr als sieben Imame. Dementsprechend wird der Begriff *ḥuǧǧa* seiner ursprünglichen Bedeutung entkleidet und umgedeutet: der Waṣī ist der Ḥuǧǧa des Propheten, der Prophet der Ḥuǧǧa Gottes (S. 70). Vor dem siebten Nāṭiq tritt derjenige auf, „der das Schwert handhabt" (*allaḏī yaqūmu bis-saif*) (S. 62). Der Begriff „Mahdi" kommt nicht vor; der erwartete Heilsbringer heißt „Sprecher der Zeit" (*nāṭiq az-zamān*) oder *an-nāṭiq al-qā'im* (S. 52) oder einfach *al-qā'im* (S. 62; 75)[51].

Traktat I des *Kašf* beschäftigt sich vor allem mit den Widersachern (*aḍdād*) der wahren Religion, die — allerdings vorsichtshalber in Geheimschrift — beim Namen genannt werden: Abū Bakr, 'Umar, 'Uṯmān, Ṭalḥa, die Leute der „Kamelschlacht" und die von Nahrawān, Mu'āwiya und die anderen Umaiyaden, kurz alle die, die 'Alī um sein rechtmäßiges Erbe verkürzten. Die Widersacher sind aber keine Besonderheit des letzten Zyklus, sie werden vielmehr auch für die früheren Zyklen namhaft gemacht; jeder Nāṭiq hat seinen Widersacher: Adam – Kain (Qābīl), Abraham – Nimrod (Noah ist aus Versehen ausgelassen), Moses – Korah (Qārūn)[52], Muḥammad – Abū Lahab oder Abū Ǧahl b. Hišām[53] (*Kašf* S. 30f.). Die Reihe der Widersacher gehört, wie wir noch sehen werden, zu den festen Bestandteilen der ismalititischen Zyklenlehre, wenn sie auch nicht in allen Traktaten des *Kašf* aufgeführt wird. Im übrigen ist das Grundmuster von Traktat I dasselbe wie das von V und III:

Nāṭiq:	*Ḍidd:* (Widersacher)	*Waṣī:*	*Ḥuǧǧa:*
Adam	Kain (Qābīl)		Seth (Šīṯ)
Noah			Sem (Sām)
Abraham	Nimrod (Nimrūd)	Ismael (Ismā'īl)	Ismael

[51] *Al-Mahdī al-Qā'im* scheint schon Bestandteil der Terminologie des Abū Manṣūr al-'Iǧlī gewesen zu sein; Naubaḫtī 34; Qummī 47 Z. 4. Zur mutmaßlichen Herkunft des Wortes s.u. S. 124f.

[52] Sure 28, 76 u. 79; 29, 39.

[53] Abū Lahab: Sure 111. Abū Ǧahl: Watt, Art. *Abū Djahl* in EI².

Nāṭiq:	*Ḍidd:* (Widersacher)	*Waṣī:*	*Ḥuǧǧa:*
Moses	Korah (Qārūn)	Aaron (Hārūn)	Josua (Yūša')
Jesus		Simon Petrus (Šim'ūn aṣ-Ṣafā')	Simon Petrus
Muḥammad	Abū Ǧahl oder Abū Lahab	'Alī	'Alī
der Qā'im			

Daß die Namenreihen unvollständig sind, mag in manchen Fällen (Widersacher Jesu, Widersacher und Waṣī Noahs) bloßes Versehen sein; daß Adam keinen Waṣī hat, könnte mit der gelegentlich vertretenen Auffassung zusammenhängen, daß er keine Gesetzesreligion brachte und daher auch keines Deuters bedurfte. Auffällig ist, daß Waṣī und Ḥuǧǧa mehrfach identisch sind; man hatte anscheinend Mühe, das Schema mit Namen aufzufüllen.

Zwischen je zwei Nāṭiqs treten je sechs Imame als Vollender (*mutimm*) von deren Botschaft auf (S. 15). So kommt zwischen Adam und Muḥammad die Zahl von 30 Imamen (fünf mal sechs) zustande; deren Namen werden allerdings nicht genannt. Hinzu kommt als siebter Imam jedes Zyklus der künftige Nāṭiq, der zunächst bloßer Imam ist, ehe er mit einer neuen Gesetzesreligion hervortritt und zum „Sprecher" wird. In Traktat I sind die ursprünglichen Imam-Heptaden also noch intakt; die fatimidische Neuerung einer über die Zahl Sieben hinaus erweiterten Imamenreihe ist hier noch nicht vorausgesetzt[54]. Die namentliche Erwähnung der Imame bis herab zu Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (S. 14) weist in dieselbe Richtung: 'Alī b. Abī Ṭālib ist, bevor er Waṣī wird, der erste Imam, Ǧa'far der sechste, Muḥammad b. Ismā'īl der noch ausstehende siebte[55]. Traktat I spiegelt also die ursprüngliche („qarmaṭische") Imamatslehre wieder, so wie sie vor der fatimidischen Neuerung gegolten hatte. Dazu fügt sich, daß als Autorität nirgends der verborgene „al-Ḥakīm" erscheint, sondern stets Ǧa'far aṣ-Ṣādiq (unter seiner *kunya* Abū 'Abdallāh).

Der siebte Nāṭiq wird in Traktat I nicht mit Namen genannt (was auf den fatimidischen Redaktor des *Kašf* zurückgehen könnte); er heißt Mahdi oder *ṣāḥib az-zamān* (S. 6, 13); Qā'im[56] oder *qā'im al-ḥaqq* (S. 13). Von ihm sind „die mit dem Schwert" unterschieden[57]. Das Kommen

[54] Zu einer Unstimmigkeit in der Zählung der Imame s. Madelung, *Imamat* 54.

[55] Die Glosse „und weiter bis zum Erscheinen al-Qā'ims" geht offensichtlich auf das Konto des fatimidischen Redaktors.

[56] *Kašf* 10f.; 14, 24, 32ff.

[57] *Kašf* 15: *faz-ẓāhira hum aṣḥāb as-suyūf wal-bāṭina hum aṣḥāb an-naǧwā.* Letztere, die „Herren der geheimen Zwiesprache", sind die verborgenen Imame. Auch diese Glosse dürfte fatimidisch sein.

des Mahdi wird in einem visionären Bericht (S. 32ff.) eindringlich geschildert:

„Ich fragte Abū ʿAbdallāh [Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq] — Gottes Segen und Heil auf ihm! — warum der Mahdi Mahdi (der Rechtgeleitete) heiße. Er sprach: 'Weil es von *hadā, yahdī* „er leitet recht" — nämlich zur verborgenen Sache — kommt. Er tritt voll Zorn hervor aus dem Heiligtum Gottes [der Kaʿba in Mekka]. Sobald er ein *barīd*[58] davon entfernt ist, kommen plötzlich um Hilfe Flehende (*ṣarīḫ*) von Mekka. Er wird zu ihnen sprechen: Was habt ihr? und sie werden ihm antworten: So und so. Da wird er ihnen einen Stellvertreter (*ḫalīfa*) einsetzen und weiter ziehen. Sobald er aber die Häuser hinter sich gelassen hat, spricht ein Bote zu ihm: Soeben hat man euern Stellvertreter umgebracht. Da wird er voller Zorn umkehren und sprechen: Wenn sie gegen euch kämpfen, dann tötet sie! Derart ist der Lohn der Ungläubigen (Sure 2,191). Dann wird ihnen Gabriel — Heil ihm! — erscheinen auf einem gescheckten Roß mit Augen, leuchtend von Licht (? *bi-sirāǧ min nūr*), und einem Sattel von Licht darauf; er trägt einen Panzer aus Licht, einen Helm aus Eisen und hält in der Hand eine Lanze aus Licht; so hält er bei al-ʿAqaba[59]. In der Spitze der Lanze ist der Sieg, in ihrer Mitte der Schrecken und in ihrer Zwinge der Triumph; ihr Schaft ist aus dem Licht des [Gottes-] Thrones. Wenn dann der Qā'im sich erhebt, erkennt er ihn; er wird sein Schwert zücken, es auf seine Schulter legen und rufen: Ihr seid 'die Leute, die Gott liebt und die ihn lieben, die den Gläubigen gegenüber bescheiden sind, jedoch die Ungläubigen ihre Macht fühlen lassen und die um Gottes willen kämpfen' (Sure 5,54) 'wie es sich gehört. Er hat euch erwählt und hat euch in der Religion nichts auferlegt, was [euch] bedrückt' (Sure 22,78). Dann wird er befehlen, die Waffen zu zücken, wird mit dem Qā'im in Mekka eindringen und sieben Monate lang unter den Quraiš sein Schwert mit Blut beflecken[60], bis die Quraiš sprechen: Wäre der da von den Banū Hāšim, so würde er uns das Recht der Verwandtschaft wahren! Dann wird Gabriel mit der Lanze auf al-Madīna herabstoßen, doch der Qā'im steckt sein Schwert in die Scheide und 'Gott heilt die Brust der Gläubigen und läßt den Zorn, den sie in ihrem Herzen hegen, dahinschwinden; Gott wendet sich gnädig wieder zu, wem er will' (Sure 9,14f.). Und immer wenn ein Banner des Qā'im sich gegen eine Stadt wendet, eilt ihm der Schrecken einen Mond voraus; kein Stadtvolk führt er mit einem Hinweis auf den rechten Weg, das Gott nicht rechtgeleitet hat; wer dies aber verwirft, auf den läßt Gott Steine von Schwefel fallen, bis er sie alle unter seine rechte Leitung zurückgebracht hat und sie alle sich ihm ergeben. Er wird das Kreuz zerbrechen, die Kirchen (*biyaʿ*)

[58] Längenmaß, entspricht vier *farsaḫ* (rund 24 km). Vgl. Hinz, *Islam. Maße u. Gewichte* (HB der Orientalistik) S. 55.

[59] Örtlichkeit zwischen Mekka und Minā; vgl. Watt, in EI² *s.v.*

[60] Das *yaṣruḫu bi-saifihī* des Textes ist wohl in *yudarriǧu saifahū* zu verbessern.

niederreißen und das Schwein töten[61]; die Verkündigung der Vielgötterei (*da'wat aš-širk*) wird ein Ende nehmen, die Verkündigung der Freude erscheinen und der Ruf zur Religion Gottes sich unverfälscht erheben. Dies ist das Versprechen, das Gott seinem Propheten gegeben hat, und das bedeutet sein Wort: 'Um ihr [d.h. der wahren Religion] zum Sieg zu verhelfen über alles, was es sonst an Religionen gibt, auch wenn es den Heiden zuwider ist' (Sure 9,33). Gott wird durch die Hand des Qā'im — Gottes Heil ihm! — wirken; dann werden der Stier und der Löwe aus einem Teiche trinken und der Hirt wird den Schakalwolf über seine Herde setzen[62]. Der Qā'im wird in al-Madīna einziehen und die Kanzel besteigen in Ernst und Würde — ein Jüngling, jung an Jahren, doch reich an Einsicht, hellen Angesichts, angetan mit dem Panzer des Gottgesandten, auf dem Kopf den wolkengleichen Turban[63], umgürtet mit seinem Schwert Ḏūlfiqār, umgeben von seiner Partei, deren Herzen gläubiger sind als ein Stück Eisen scharf ist, die einmütig lobpreisen und das Herz jedes Heuchlers und Feindes in seiner Höhlung beben machen. Die Ehre wird an jenem Tage Gottes, seines Gesandten und der Gläubigen sein. Und er — Heil ihm! — wird eine Predigt halten vom Frühgebet bis zum Mittag; dann wird er sich erheben und die beiden Gebete halten mit zweifachem Gebetsruf (*aḏān*) und zweimaliger Aufforderung zum Beginn (*iqāma*). Dann wird er sich zum Grabe begeben und die Wand niederreißen, so daß er das Grab allein übrigläßt; dann wird zum Vorschein kommen, wer dort liegt; das teilt man ihm mit, und er läßt beide kreuzigen[64]. 'Diejenigen haben den Schaden, die vertreten, was nichtig ist' (Sure 45,27). Und dort werden die Leute allesamt darin... (Textlücke) Dann wird er das Schwert hinlegen. Von ihrer Sache wird nichts unenthüllt bleiben, keine ketzerische Neuerung, die nicht ausgelöscht und ausgerottet würde. Das Recht wird seinem Hause zurückgegeben, bis der Mensch wieder so wird, wie er geboren wurde, und die Anhänger (*ahl al-walāya*) werden wissen, woran sie sind."

[61] Eine Mahdi-Formel, die nicht nur bei den Ismailiten, (Qāḍī an-Nu'mān, *Risāla muḏhiba* 69 Z. 1; *Fatarāt* 215 u. 225), sondern auch bei den Nuṣairiern (*Haft* 131) verwendet wird und anscheinend ein hohes Alter hat.

[62] Vgl. Jes 11,6 und 65,25.

[63] *muta'ammim bi-'imāmat as-saḥāb*. Zur Erklärung des Bildes vgl. *Lisān al-'arab* 1/461 a *s.v. sḥb*.

[64] Gemeint sind Abū Bakr und 'Umar, die 'Alī um das Kalifat brachten. Ihre Leichen werden wie die hingerichteter Verbrecher am Kreuz aufgehängt. Vorsichtshalber ist der für orthodoxe Ohren blasphemische Satz in Geheimschrift gesetzt.

[65] *Kašf* 157ff.

9

Auch der sechste Traktat des *Kitāb al-Kašf* folgt dem gleichen Schema wie V, III und I. Der Bringer der „äußeren“ Gesetzesreligion heißt statt *nāṭiq* auch *imām nāṭiq* (S. 165). Jeder Sprecher hat einen *waṣī*; Aaron wird als der des Moses namentlich genannt[66], der Muḥammads ist ʿAlī (S. 164). Der *waṣī* ist zugleich der erste Imam jedes Zyklus (S. 168). Die Imame werden als „Vollender“ (*mutimmūn*) bezeichnet, da sie die Offenbarung, die der *imām nāṭiq* bringt, durch die Deutung (*ta'wīl*) vollenden; ihre Zahl ist sieben (S. 169). Auch hier wird also wie in Traktat I noch die alte „qarmaṭische“ Imamatslehre sichtbar, wie sie vor der fatimidischen Neuerung galt. Dem entspricht die bevorzugte Stellung des Ḥuǧǧa: er lehrt die Gläubigen das Wissen des inneren Sinnes (*ʿilm al-bāṭin*) und nimmt ihnen das Gelöbnis der Treue zum Imam (*ʿahd*) ab (S. 165f.). Der Ḥuǧǧa ist also lediglich Meister der Sekte, nicht aber selber Imam[67]. Das Kommen des siebten Nāṭiq, des Mahdi, steht noch aus (S. 168; 170); er wird ein Nachkomme ʿAlīs sein (S. 160).

Das dem ersten Missionar des Jemen, Ibn Ḥaušab Manṣūr al-Yaman, zugeschriebene „Buch der rechten Leitung und richtigen Lenkung“ (*Kitāb ar-rušd wal-hidāya*)[68] entspricht in seinen Hauptzügen den Traktaten des *Kašf*. Die Zuschreibung ist unsicher, doch nicht unwahrscheinlich; daß die Vollenderimame eine Heptade bilden[69], könnte auf vorfatimidische Entstehung deuten, ließe sich aber auch durch jemenitische Herkunft erklären, da die fatimidische Erweiterung der Imamenreihe sich im Jemen erst nach ʿUbaidallāhs politischen Erfolgen durchsetzte.

10

Keiner der genannten Traktate des *Kitāb al-Kašf* enthält eine vollständige Liste aller Imame der früheren Zyklen; in diesem Punkt sind wir also auf andere Quellen angewiesen. Das wahrscheinlich im 4./10. Jahrhundert unter dem vierten Fatimiden al-Muʿizz kompilierte „Buch der Zwischenzeiten und der Konjunktionen“ (*Kitāb al-fatarāt wal-qirānāt*)[70] enthält zwei vollständige, aber unterschiedliche Listen der Imame, die der Kompilator zu harmonisieren versucht. Die ältere von beiden ist anscheinend die zweite[71], im Folgenden A genannt; sie folgt genau dem Schema, das wir aus dem *Kitāb al-kašf* kennen: jeder Nāṭiq hat einen Waṣī, diesem folgen — wie in *Kašf* I 15 — sechs Imame (der

[66] *Kašf* 168, vgl. auch 159.
[67] Vgl. auch *Kašf* 169–171, wo der Rang des Ḥuǧǧa besonders betont wird.
[68] Ivanow, *Studies* 32ff. (S. u. S. 169).
[69] Ivanow, *Studies* 42; Madelung, *Imamat* 52.
[70] S.u. S. 172. Halm, *Zur Datierung*.
[71] HS Tübingen 102–110, HS Bombay 162–175.

siebte ist der nächste Nāṭiq), jedem Nāṭiq steht ein Widersacher (*ḍidd*) gegenüber; zuweilen hat auch der Waṣī oder einer der Imame einen Widersacher. Jeweils ein Imam jedes Zyklus wird besonders hervorgehoben als „der mit dem Schwert". Ḥuǧǧas treten in dieser Liste A nur beim siebten Imam von Muḥammads Zyklus, Muḥammad b. Ismā'īl, auf, dessen Stellvertreter für die Zeit seiner Entrückung sie offenbar sind. All dies deutet auf die ursprüngliche, „qarmaṭische" Imamatslehre hin, wie sie vor der fatimidischen Neuerung galt; die Übereinstimmung mit dem *Kitāb al-kašf* ist auffällig.

Dagegen weist die Liste B[72] deutliche Zeichen einer späteren Umformung auf: der Terminus *waṣī* ist durch das jüngere Äquivalent *asās* („Fundament") ersetzt; die Ḥuǧǧas sind nicht mehr Meister der Sekte, sondern, wie ihre Zwölfzahl zeigt, die Chefs der zwölf Missionsgebiete[73]. Die Widersacher fehlen ebenso wie „die mit dem Schwert".

Beiden Listen angefügt sind außerdem die „Herren der Zwischenzeiten" (*aṣḥāb al-fatarāt*), die im *Kitāb al-kašf* fehlen und deren Einfügung anscheinend ein fatimidischer Kunstgriff war, um die Zeit der politischen Ohnmacht der Imame zwischen Muḥammad b. Ismā'īl und dem siegreichen Auftreten 'Ubaidallāhs abzudecken: wie vor dem Hervortreten des ersten Fatimiden gab es auch in den früheren Zyklen vor dem Erscheinen jedes neuen Sprecherpropheten just drei solcher *aṣḥāb al-fatarāt*. Der älteste Beleg für den Begriff der Zwischenzeit (*fatra*) in den ismailitischen Quellen ist der Brief 'Ubaidallāhs an die jemenitischen Qarmaṭen; dort ist 'Alī selbst die Prophezeiung in den Mund gelegt, nach „dem Siebten, dem Mahdi", gebe es eine Zwischenzeit bis zu „dem Imam, der mit dem Schwert erscheint"[74] — letzterer ist ohne Zweifel 'Ubaidallāh selber.

Betrachten wir nun die Namenlisten für die einzelnen Zyklen.

	Liste A		*Liste B*
Nāṭiq:	Adam		Adam
Waṣī:	Hābīl (Abel)		Šīṯ
Ḍidd:	der Teufel (Iblīs)		
Imame:	Šīṯ	(Seth, Gen 5,3)	Hābīl
	Anūš	(Enosch, Gen 5,6)	Šīṯ
	Qīnān	(Kenan, Gen 5,9)	Yarad[75]
	Matūšalaḥ	(Methusalah, Gen 5,21)	Mahalā'īl
	Malḥiyā'īl	(Mahalalel, Gen 5,12)	Lāwī
	Idrīs „mit dem Schwert" (Henoch)		Fāliġ

[72] HS Tübingen 36–40; HS Bombay 43–49.

[73] Vgl. Madelung, *Imamat* 62.

[74] Hamdani, *Genealogy* 13 *pu* ff.

[75] HSS: *YZD*. Die aus der 2. Hälfte des 5./11. Jh. stammenden *Uṣūl wal-aḥkām* (s.u. S. 180), denen längere Passus aus den *Fatarāt* zugrundezuliegen scheinen, haben *BRD* (S. 106).

aṣḥāb al-fatarāt:

Yarad	(Jared, Gen 5,15)
Lāmak b. Lāwī	(Lamech ben Methusalah, Gen 5,25)
Aḫnūḫ	(Henoch)

Henoch erscheint in Liste A zweimal, einmal unter seinem koranischen Namen Idrīs (Sure 19,57–58; 21,85–86) und einmal unter dem alttestamentlichen Aḫnūḫ (Gen 5,18). Der Kompilator des *Kitāb al-fatarāt* sucht die beiden Listen durch Identifikation zu harmonisieren: Matūšalaḥ sei Lāwī, Malḥiyā'īl sei Fāliġ (Peleg ben Eber, s.u.). Idrīs/Henoch wird ferner, wie üblich, mit Hermes Trismegistos (*Harmas al-harāmisa*) gleichgesetzt[76], Die Liste A ist auch durch die *Urǧūza* des Qāḍī an-Nu'mān, S. 35f., belegt.

	Liste A		Liste B
Nāṭiq:	Noah		Noah
Waṣī:	Sām (Sem)		Sem
Ḍidd:	Hām		
Imame:	Arfaḫšad	(Gen 10,22)	Arfaḫšad
	['Ābir]		'Ābir (Eber, Gen 10,24)
	Fāliġ „mit dem Schwert"	(Peleg b. Eber, Gen 10,25)	Hūd
	Hūd	(Koran 69,6)	Šālaḥ
	Ṣāliḥ	(Koran 7,71 u.a.)	Arġū (Regu b. Peleg, Gen 11,18)[77]
	Lūṭ	(Lot, Gen 11,27)	Nāhūr (Nahor b. Serug, Gen 11,18)
aṣḥāb al-fatarāt:			
	Bayābīl ?[78]		Babīl ?
	Tāraḥ	(Terach ben Nahor, Gen 11,24)	Lūṭ
	Šālaḥ	(Selach b. Arfachsad, Gen 10,24)	Ṣāliḥ

[76] Vgl. Plessner, Art. *Hirmis*, in EI².

[77] HS Tübingen: *'BRĠWY*; HS Bombay: *'R'WY*. Richtig in *Uṣūl wal-aḥkām* 106.

[78] Beide HSS haben in Liste A *BY'BYL*, in Liste B *BBYL*. Zu lesen ist vielleicht Yāyīl; diese Vermutung stützt sich auf die Verwendung des Namens *Yāyīl b. Fātin* in den nuṣairischen Quellen für die Verkörperung des Bāb in der zweiten Weltperiode (nach Gabriel und vor Ham, dem Sohne Kuschs); *A'yād* § 376, Strothmann, *Festkalender* 211; Wolff 304 Nr. 25. Gemeint ist wohl — trotz der paläographischen Schwierigkeiten — der Kainit Jubal, der erste Musiker (Gen 4,21); vgl. Ṭabarī I 168 Z. 7f. (Yūbāl b. Qāyīn); Strothmann a.a.O. Anm. 4.

Neben den alttestamentlichen Namen sind hier auch die koranischen Propheten Ṣāliḥ und Hūd verwendet. Der in den Handschriften in Liste A fehlende ʿĀbir ist aus Liste B ergänzt[79].

	Liste A	*Liste B*
Nāṭiq:	Abraham	Abraham
Waṣī:	Ismael	Ismael
Ḍidd:	Nimrūd b. Kanʿān (Gen 10,8)	
Imame:	Isaak	Isaak
	Jakob	Jakob
	Josef „mit dem Schwert"	Josef
	Nāhūr b. Yūsuf (Nahor b. Serug, Gen 11,22)	ʿImrān
	ʿImrān	Yamīn (Benjamin)
	Šuʿaib (Jethro)	Šuʿaib
aṣḥāb al-fatarāt:		
	Ilyās (Elias)	Jakob
	Yahūḏā (Juda)	Qaidār b. Ismāʿīl
	Lāwī (Levi)	Yahūdā und Lāwī

Der Kompilator setzt Nāhūr mit Benjamin gleich, Ilyās mit Qaidār, dem Kedar von Gen 25,13. Der koranische ʿImrān (Sure 3,31) steht hier anscheinend für Amram ben Kehat, den Vater Moses', Aarons und Mirjams. Moses selbst ist nämlich der siebte Imam dieses Zyklus und der Nāṭiq des nächsten:

	Liste A	*Liste B*
Nāṭiq:	Moses	Moses
Waṣī:	Hārūn (Aaron)	Yūšaʿ (Josua)
Ḍidd:	Firʿaun (Pharao)	
Imame:	Kālib[80] b. Hārūn (Kaleb, Num, 13,6; 32,12; Jos 21,12)	Kālib
	Faiʿūq (?)	Faiqūn (?)
	Daniel	Daniel
	David	David
	Salomo „mit dem Schwert"	Salomo
	ʿImrān	Yaḥyā (Johannes der Täufer)
aṣḥāb al-fatarāt:		
	Jonas	ʿImrān
	Zacharias	Josef
	Yaḥyā (Johannes der Täufer)	Ḏū l-Kifl
		Luqmān

[79] HSS: *Arfaḥšad wa-huwa 'RBL wa-yuqālu lahū ʿĀbir.* Wahrscheinlich ist *huwa* zu streichen.

[80] HSS: *ṬĀLB*; richtig in Liste B.

Der rätselhafte Imam Fai'ūq oder Faiqūn[81] wird vom Kompilator mit Ša'yā (Jesaia) gleichgesetzt. 'Imrān, der schon im vorigen Zyklus als Imam aufgeführt wurde — als Vater Moses' und Mirjams — erscheint hier erneut: anscheinend als Vater Marias, (Maryam), der Mutter Jesu[82]. Zacharias ist der Vater Johannes des Täufers; Vater und Sohn erscheinen gleichermaßen unter den unmittelbaren Vorläufern des nächsten Nāṭiq Jesus. Die Liste B hat dafür zwei koranische Figuren, Ḏū l-Kifl (Sure 21,85 und 38,48) und Luqmān (Sure 31,12)[83].

	Liste A	*Liste B*
Nāṭiq:	Jesus	Jesus
Waṣī:	Šim'ūn aṣ-Ṣafā (Simon Petrus)	Šim'ūn
Ḍidd:	aš-Šaiṭān (der Satan)	
Imame:	Marquš (Markus)	Zakarīyā' (Zacharias)
	Ḥarqīl (?)	Yaḥyā (Johannes)
	Buḫt Naṣr (Nebukadnezar) „mit dem Schwert".	Barqīl (?)
	Qarqīl	Buḫt Naṣr
	Dardiyā'īl	BWLḌ (?)
	Sarǧīs (Sergios)	Quss ar-Rāhib
		Ḥizqiyā'īl
		Sarǧīs
aṣḥāb al-fatarāt:		
	Iṣṭifānūs, der „Knecht des Messias" (Stephanus)[84]	Iṣṭifānūs[84]
	al-Yasa' b. Qiyās (der Prophet Elisa, 1. Kön 19,19)	Marqūs
	Ilyā (Elias)	Ilyā

Die Imamenreihe des Zyklus Jesu ist mit einem Sammelsurium von Namen verschiedenster Herkunft aufgefüllt; außer Nebukadnezar gehören auch die Propheten Elias und Elisa ins Alte Testament, vielleicht auch Ḥarqīl, der eventuell als „Ḥazqīl" (Hezekiel) zu lesen ist; Qarqīl wird vom Kompilator als Jeremias (Irmiyā aṣ-Ṣiddīq) gedeutet. Neutestamentlich bzw. christlich sind neben Zacharias und Johannes dem Täufer der Liste B (die hier acht statt sechs Imamen zählt) der Evangelist Markus und der heilige Sergios; *BWLḌ* ist möglicherweise eine Verschreibung für Paulus (*BWLṢ*); auch der Mönch Quss der islamischen Tradition[85] hat hier seinen Platz gefunden. Daneben erscheinen einige

[81] Vielleicht Fai'ūr, der Pe'ōr aus Num 31,16 und Jos 22,17?

[82] Diese Verwechslung von Mirjam und Maria findet sich auch in der mandäischen Haran-Gawaitha-Legende; vgl. *Die Gnosis* 2/397f.

[83] Vgl. Vajda, Art. *Dhū l-Kifl*, und Heller, Art. *Lukmān* in EI².

[84] HSS: *'SFYĀNWS*; richtig in *Uṣūl wal-aḥkām* 106.

[85] Vgl. Lammens, Art. *Ḳuss ibn Sā'ida* in EI¹.

Namen auf *-īl*: Ḥarqīl und Qarqīl, Dardiyā'īl und Ḥizqiyā'īl[86]; es sind Engelnamen, die uns noch beschäftigen werden.

Liste A

Nāṭiq: Muḥammad
Waṣī: 'Alī
Ḍidd: Abū Lahab

Imame: al-Ḥasan
al-Ḥusain
'Alī b. al-Ḥusain
Muḥammad al-Bāqir
Ǧa'far as-Ṣādiq
Ismā'īl b. Ǧa'far

Der siebte Iman und zugleich der letzte Nāṭiq, der Mahdi Muḥammad b. Ismā'īl, wird nicht namentlich genannt. Die Tübinger Handschrift hat an der Stelle der Namen der drei *aṣḥāb al-fatarāt* eine Lücke; es versteht sich von selbst, daß man hier die Namen der drei „verborgenen" Imame ausgelassen hat. Tatsächlich erscheinen diese, wenn auch durch Zahlen verschlüsselt, an der entsprechenden Stelle des jüngeren Paralleltextes der *Uṣūl wal-aḥkām*[87].

Die Namenreihen der Imame und der *aṣḥāb al-fatarāt* sind offensichtlich sekundär: während die Liste der Sprecher-Propheten und ihrer *auṣiyā'* wie auch die historisch authentische Imamenreihe des letzten Zyklus stabil sind, hat man das vorgegebene Schema der Imame der früheren Zyklen nachträglich mit allerlei biblischen oder koranischen Namen aufgefüllt; der Kompilator bemüht sich, die Unterschiede der Listen durch Gleichsetzungen zu harmonisieren.

Sieht man von den *aṣḥāb al-fatarāt* einmal ab, die das *Kitāb al-kašf* noch nicht kennt, so entspricht Liste A jenem Schema, das den Traktaten des *Kašf* zugrundeliegt und daher als die ursprüngliche Form der qarmaṭisch-ismailitischen Zyklenlehre angesehen werden kann. Daß dieses Schema tatsächlich beim Beginn der fatimidischen Herrschaft bereits voll ausgeprägt war, bestätigt 'Ubaidallāhs schon erwähnter Brief an die Qarmaṭen des Jemen, der eine Stelle enthält, die eben dieses Zyklenschema voraussetzt:

„Es muß zwischen je zwei Nāṭiqs einen zum Herrscher gemachten Imam geben, der mit der äußeren Macht und dem Schwert auftritt, wenn die [anderen] Imame Vorsicht (*taqīya*) üben [müssen] und die

[86] Letzterer vielleicht eine Verschreibung für *Qarqiyā'īl*, so *Fatarāt* 35; s.u. S. 93f.

[87] *Uṣūl* 107. Dabei tritt, entsprechend der späteren fatimidischen Konstruktion (vgl. Madelung, *Imamat* 100), Ḥusain, der Vater 'Ubaidallāhs, an die Stelle seines Bruders Muḥammad: 'Ubaidallāh folgt danach seinem Vater, nicht seinem Onkel im Amt.

Finsternis groß ist. So gab es Idrīs zwischen Adam und Noah, Fāliġ b. ʿĀbir zwischen Noah und Abraham, Josef, Jakobs Sohn, zwischen Abraham und Moses, David und Salomo zwischen Moses und Jesus, und Nebukadnezar (Buḫt Nasr) zwischen Jesus und Muḥammad", und der Überlieferer des Briefzitats fügt kommentierend hinzu: „d.h. al-Mahdī (ʿUbaidallāh) ist zwischen Muḥammad und dem Herrn der Auferstehung"[88].

Diese Briefstelle erläutert zudem die Rolle jener sowohl im *Kašf* wie auch in den *Fatarāt* besonders hervorgehobenen Figur des Imams „mit dem Schwert", der der Ohnmacht der Imame in Zeiten der Finsternis durch die Gewinnung politischer Macht ein Ende bereitet. Der anonyme Verfasser von Traktat V des *Kašf* hat offenbar seinen Herrn und Meister, den verborgenen Imam Muḥammad b. Aḥmad *al-Ḥakīm*, für den „mit dem Schwert" gehalten, der der Vorborgenheit in Salamīya ein Ende machen werde; es war aber dann doch erst sein Neffe ʿUbaidallāh, dem diese Rolle nach dem Tode des Oheims zufiel[89].

11

Die Frage, ob die *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* ein ursprünglich ismailitischer Text sind — d.h. von ismailitischen Autoren verfaßt wurden — oder ob die deutlich erkennbaren ismailitischen Züge der berühmten Enzyklopädie eine spätere Zutat, etwa Ergebnis einer ismailitischen Redaktion, sind, kann in der vorliegenden Arbeit nicht untersucht werden. In den *Rasāʾil* scheint das beschriebene Zyklenschema jedenfalls an mehreren Stellen vorausgesetzt zu sein: das Begriffspaar *nāṭiq-ṣāmit* kommt 3/202 vor; mehrfach erscheint der *waṣī* (z.B. 4/156f.; 4/381f.); häufig werden die Imame erwähnt, wenn auch nicht namentlich genannt (2/437; 3/486f.; 4/60, 124f., 148, 379, 383). 3/487 und 207 ist von den fünf „Entschlossenen" (*ulū l-ʿazm*, s.oben S. 19f.) die Rede; 3/496 vereinigen David und Salomo weltliche Gewalt und Prophetentum; das gleiche wird 3/497 von Josef gesagt. Dahinter steht offensichtlich die ismailitische Vorstellung von „denen mit dem Schwert"; man vergleiche die Liste A der *Fatarāt*. Außerdem sind *ẓāhir* und *bāṭin* (3/486, 488, 511), *daʿwa* und *taʾwīl* (3/494) geläufige Begriffe.

88 Hamdani, *Genealogy* 13.
89 Vgl. Madelung, *Imamat* 56f.

DER THRON UND DIE BUCHSTABEN

1

Die bisher herangezogenen vier Traktate des *Kitāb al-kašf* enthielten keine Anspielungen auf kosmische Zusammenhänge oder Schöpfungsmythen. Die skizzierte ismailitische Lehre ist ja durchaus ohne kosmologische Spekulationen vorstellbar; daß der Mahdī/Qā'im die rechtmäßige Würde der Aliden wiederherstellen werde, konnte man glauben, ohne die orthodoxe Lehre zu verlassen, daß Gott die Welt durch sein Machtwort aus dem Nichts erschaffen habe. Die Šī'a hat jedoch schon früh kosmogonische Spekulationen entwickelt, die der Orthodoxie als abstrus erscheinen mußten; die gnostische Kosmogonie des schon erwähnten, 119/737 in Kufa hingerichteten Häretikers al-Muġīra b. Sa'īd (s. oben S. 23) ist dafür das bekannteste Beispiel[1].

Auch das *Kitāb al-kašf* enthält einen Schöpfungsbericht, und zwar von einem Typ, den man als „kabbalistisch" bezeichnen könnte: am Anfang erschafft Gott die Buchstaben des Alphabets[2]. Der vierte Traktat des *Kašf* begnügt sich mit einer Andeutung: „Das erste, was Gott erschuf, waren die Buchstaben des Alphabets"[3]. Traktat II des *Kašf* hat jedoch einen ausführlichen Bericht. Das eigentliche Thema dieses Traktats ist das Verhältnis von Gottes absoluter Einheit (*tauḥīd*) zur Vielzahl seiner Attribute (*ṣifāt*), das Zentralthema aller islamischen Theologie. Da zu den *ṣifāt* alles zählt, was im Koran von Gott ausgesagt ist, gehören auch sein Thron (*'arš*) und der dazugehörige Schemel (*kursī*) in eine Erörterung des *tauḥīd*-Problems hinein; an diese beiden *ṣifāt* wird die Erschaffung der Buchstaben geknüpft[4]:

[1] Aš'arī 7f.; Baġdādī 239f.; Šahrastānī 134.

[2] „Kabbalistisch" wird hier nur in Anführungszeichen verwendet; es soll kein unmittelbarer Zusammenhang zwischen der Ismā'īlīya und der seit dem Ende des 12. Jahrhunderts in Spanien und Südfrankreich sich ausbreitenden jüdischen Kabbala behauptet werden.

[3] *Kašf* 90. Die Tradition wird einmal auf „Abū Ǧa'far" — trotz der fehlenden Eulogie ist wohl der fünfte Imam Muḥammad al-Bāqir gemeint — über Zurāra b. A'yan (gest. 150/767; Kaššī, *Riǧāl* ¹121ff.; ²133ff.) zurückgeführt; in einem zweiten Isnad ist sie dem Imam Abū 'Abdallāh (Ǧa'far) in den Mund gelegt.

[4] *Kašf* 46 Z. 12ff.

„Als Gott — erhaben und hoch ist er — ein Königreich erschaffen wollte (*arāda*)[5], da bezweckte er damit[6], daß es ein Zeichen (*ʿalam*) sei; dies aber ist ein Zeichen, im Verhältnis zu dem Gott kein Wo zugeschrieben werden kann, während [andererseits] dem Zeichen im Verhältnis zu Gott kein Wie zugeschrieben werden kann; das Zeichen ist nicht von Gott getrennt[7] und zwischen Gott und seinem Zeichen gibt es keine Grenze (*ḥadd*). Dieses Zeichen stellte er nach eigenem Ermessen auf (*anšaʾa*)[8]. So wurde das Aufgestellte (*inšāʾ*)[9] selbst der „Thron" (*ʿarš*; ein Wortspiel, zugleich: „die Aufrichtung") und die Grenze (oder: Definition) aller Dinge[10]. In ihm [d.h. im Aufgestellten, dem Thron] waren die Grenzen [Definitionen, nämlich die aller Dinge]: die durch Wie und Wo gegebenen Örter[11], Trennung und Verbindung, Auftrennen und Zusammenfügen[12], ihr[13] Unbestimmtes und Klares (? *nayyirātuhā*)[14], ihre Zeichen und Bestimmungen, ihre Feststellungen und ihr festgesetzter Sinn (? *madrūbuhā*), ihr äußerer wie ihr innerer Sinn — alles dies war vorgezeichnet und aufgerichtet (*maʿrūš*). So baute er seinen „Thron (*ʿarš*)[15]

[5] Zur Rolle des Willens (*irāda*) bei der Erschaffung der Welt s.u. S. 78f.

[6] Lies *bihī* statt *lahū*. Strothmann sieht in *lah* eine Doppelschreibung des vorangehenden *Allāh*.

[7] wörtlich: „das Zeichen steht im Verhältnis zu Gott nicht vereinzelt da".

[8] wörtlich: „er stellte von diesem Zeichen auf, was er wollte".

[9] *inšāʾ* ist anscheinend zugleich *nomen actionis*, „das Aufstellen", und Ergebnis der Handlung: „das Aufgestellte".

[10] Die Lesung des Satzes ist unsicher. Statt *ʿainan* „selbst" ließe sich *ġaiban* „im Verborgenen", statt *ʿarša* auch *ʿaraša*, statt *wa-ḥaddahū* auch *waḥdahū* lesen. Möglich wäre also unter anderen Varianten auch die Übersetzung: „So hatte das Aufgestellte im Verborgenen ganz allein (*waḥdahū*) alle Dinge aufgerichtet". Liest man *ʿaraša*, dann ist auch *ḥadda* als Verbum zu lesen: „So hatte das Aufgestellte selbst (oder: im Verborgenen) alle Dinge aufgerichtet und begrenzt.

[11] *al-ḥudūd* und *al-amkina al-kaifūfīya wal-ainūnīya* stehen wohl mit Absicht asyndetisch nebeneinander: die Aufzählung der *ḥudūd* steht dann in Parenthese; *kaifūfīya* und *ainūnīya* sind adjektivische Attribute zu *amkina*, nicht Substantive im Nom. sing.

[12] *al-fatq war-ratq*: Sure 21,30 „Haben denn diejenigen, die ungläubig sind, nicht gesehen, daß Himmel und Erde eine zusammenhängende Masse (*ratq*) waren, worauf wir sie getrennt ... haben? (*fataqnāhumā*)".

[13] Statt durch den Artikel sind die folgenden Nomina durch das Suffix *-hā* determiniert, dessen Bezug nicht klar ist; vielleicht auf *al-ḥudūd* vor der Parenthese?

[14] Sollte *naiyirānuhā* „ihre beiden Leuchtenden", nämlich Sonne und Mond, zu lesen sein? Dann könnte man annehmen, daß sich das *-hā* auf die stillschweigend vorausgesetzten Himmel bezieht, die aus dem Auftrennen des *ratq* entstehen.

[15] Lies mit dem Hrsg. *fa-banā ʿaršahū*.

über dem Wasser" (Sure 11,7)- in ihm ist die Aufrichtung (*'arš*) aller Dinge in ihrer zeitlichen und räumlichen Begrenzung und in ihrer *qualitas*. Dies bedeutet sein Wort: „Der Herr des gewaltigen Thrones" (Sure 9,129). Der gewaltige Thron bedeutet einmal ebendies, dann aber auch das verborgene (*ġā'iba*) Attribut, das die, die beschreiben, — die Würdigen und die Besonderen (*muḫtaṣṣūn*) — nicht mit diesem [Attribut] „Thron" belegen[16]. Aus diesem Grund wird er das völlig Verborgene (*al-ġaib al-ġā'ib*) genannt, denn jedes Ding, das vor jedem [anderen] Ding geschaffen wird, ist vor diesem, das nach ihm geschaffen wird, völlig verborgen...[17]"

„Als er nun diesen Thron (*'arš*) durch seine Allmacht aufrichtete (*'araša*), spaltete (*fataqa*)[18] er durch das Vorauswissen, in welchem das Künftige präexistent ist, diese Pfosten (*arkān*) an der Basis seines Thrones ab — der allerdings vor ihnen (den Pfosten) existierte[19]; dieser Thron hatte [somit] zwei Teile (*bāb*): der erste Teil ist sein Thron; in ihm richtete er diese [obengenannten] *ḥudūd* auf und nannte ihn 'Thron' und 'Völlig Verborgenes'. Der zweite Teil aber ist das[20], was Gott vor diesem Thron[21] aufgestellt hatte und in dem er das exoterische Wissen (*'ilm az-ẓāhir*) verborgen hatte und das er 'Schemel' (*kursī*) genannt hatte. Daher sagt Gott:[22] 'Sein Schemel reicht weit über Himmel und Erde.

[16] Unklar ist, ob *bi-hāḏā l-'arš* von *lam yaṣifhā* oder von *al-muḫtaṣṣūn* abhängt. Im letzteren Fall wäre zu übersetzen: „das verborgene Attribut, das die Beschreibenden — d.h. die, die dessen würdig sind und sich mit diesem Thron besonders befassen — nicht beschreiben". Nimmt man dagegen nur *wa-hum al-mustaḥiqqūn wal-muḫtaṣṣūn* als Parenthese, so ergäbe sich die oben gegebene Übersetzung. Die „Würdigen" und „Besonderen" wären die, die den inneren Sinn kennen; sie geben dem „verborgenen Attribut" nicht seinen „äußeren" Namen *'arš*, sondern seinen geheimen, nur den Eingeweihten bekannten Namen.

[17] Der folgende, hier ausgelassene Passus von einer halben Seite beweist die Unmöglichkeit, vom Menschen aus über die Stufen des Seins bis zu dem vorzudringen, was vor allem Seienden ist. Die ersten anderthalb Zeilen auf S. 48 gehören noch zu diesem Passus hinzu; erst mit dem *fa-lammā* in Z. 2 wird der Faden wieder aufgenommen.

[18] In diesem Satz ist ein *wa* zu streichen, entweder, wie hier vorgeschlagen, vor *fataqa*, oder in Z. 4 vor *kānā*.

[19] Möglich wäre auch, das *bil-'ilm al-kā'in* usw. in den Relativsatz hineinzunehmen: „da spaltete er diese Pfosten ab an der Basis seines Thrones, der durch das Vorauswissen, in dem das Künftige präexistent ist, vor ihnen [d.h. den Pfosten] da war".

[20] Lies: *wal-bāb aṯ-ṯānī huwa llaḏī...*

[21] wörtlich: „für diesen Thron".

[22] Möglich ist auch, daß hier kein resultatives Perfekt vorliegt wie sonst bei Koranzitaten, sondern daß der Vers in den Ablauf der Schöpfungserzählung eingebaut ist: „Da sprach Gott..."

Und es fällt ihm nicht schwer, sie beide (vor Schaden) zu bewahren. Er ist der Erhabene und Gewaltige' (Sure 2,255). Dann setzte Gott seinen laufenden (sich drehenden?) *ḥadd* in den Teil (*bāb*) des Thrones als Achse ein[23]; dann setzte er alles auf ihn, was er am Thron aufgestellt (*anša'a*) hatte; darauf ließ er mit ihnen die Laufachse (*quṭb al-ǧary*) zum zweiten Teil hinlaufen[24], der 'Schemel' heißt, in dem das Wissen aller künftigen Dinge, die *nicht* verborgen sind, [enthalten] ist [und] in den er die Bewahrung aller Dinge gelegt hat."

„Als nun ihre Achse zum Teil des Schemels hinlief[25], da machte Gott sie zu 28 Buchstaben in sieben *ḥudūd*. Darauf nannte Gott diese 28 Buchstaben mit ihren Namen: den ersten ihrer *ḥudūd* nannte er Alif, dann [den nächsten] Bā', dann Tā', Ṯā', Ǧīm, Ḥā', und Ḫā' — so nannte er diese Buchstaben mit diesen Namen. Dann setzte er in[26] den Achtundzwanzig sieben *bābs* ein und nannte sie 'Zeichen' (*simāt*); aus ihnen[27] fügte er sechzehn Buchstaben zusammen. Diese Sieben wurden als Elemente (wörtlich: Mütter, *ummahāt*) erschaffen[28]; von ihnen [kommen] die *ḥudūd*, d.h. die diakritischen Zeichen. Wenn man diese Sieben, nämlich Alif, Bā', Tā', Ṯā', Ǧīm, Ḥā' und Ḫā' buchstabiert, so ergibt dies sechzehn Buchstaben. Das Sīn aber ist der Name des Schemels (*kursī*), das Šīn der Name des Thrones (*'arš*)."

„Ferner machte er sieben [weitere] Buchstaben, die die restlichen Buchstaben — außer dem Sīn und dem Šīn und alldem, was schon unter die sechzehn vorausgegangenen Buchstaben fällt — enthalten, und diese restlichen sind zwölf Buchstaben: nämlich Dāl, Ḏāl, Rā', Zāy, Ṣād, Ḍād, Ṭā', Ẓā', 'Ain, Ġain, Fā', Qāf und Kāf. Diese werden mit sieben Zeichen — den diakritischen, auf denen die mit ihnen punktierten [Buchstaben] beruhen — markiert. Sie deuten auf die Sieben, die das enthalten, was nach den vorausgegangenen Sieben noch übrig ist, und auf das, was sie enthalten. In diesen zwölf Buchstaben tritt kein zusätzlicher Buchstabe mehr auf, denn was noch zusätzlich auftritt, wenn man [sie] buchstabiert, das ist beim Buchstabieren der vorausgegangenen Sieben schon einmal dagewesen und in der Zahl der Sechzehn [enthalten]. Was aber das Nūn und das Wāw angeht, so waren sie beim Buchstabieren von Sīn und Šīn und beim Buchstabieren von deren Buchstaben [schon da], sind also in diesen enthalten. Übrig bleibt allein das Hā': es steckt im Namen

[23] *fa-naṣaba llāh ḥaddahū l-ǧārī fī bābi l-'arši quṭban.*

[24] *ṯumma aḏina lahā fa-ǧarā bihā quṭbu l-ǧary ilā l-bābi ṯ-ṯānī.* Worauf sich das *-hā* bezieht, ist nicht klar; am ehesten ist wieder an die *ḥudūd* zu denken, die Gott am Thron angebracht hat: sie gehen vermittels der Achse auf den Schemel über.

[25] Lies: *ǧarā*? Oder *ǧarat fī quṭbihā* „als sie auf ihrer Achse...'

[26] *fī* statt *min*?

[27] *minhā* statt *fīhā*?

[28] Das *FṬRT* von HS a ist entweder *fa-fuṭirat* oder *fa-ṭarrat* „da kamen hervor" zu lesen.

'Allāh' — erhaben und groß ist er! — denn wenn einer den Namen Gottes ausspricht, dann merkt man nicht eher, daß er 'Allāh' meint, als bis er das Hā' ausgesprochen hat; spricht er es nicht aus, so merkt man nicht, daß er den Namen Gottes meint. Es ist das Ende (*ġāya*, auch: Ziel) der Buchstaben des Gottesnamens; Gott aber ist das Ziel alles dessen, was seine Geschöpfe von seiner ganzen Schöpfung wissen und kennen. So weist also da Hā' auf Ihn hin — gebenedeit ist sein Name, erhaben seine Macht!"

„Die ersten sieben Buchstaben bedeuten die sieben Nāṭiqs, die letzteren sieben Buchstaben die sieben Imame, denn sie enthalten die Vollendung (*tamām*) der Buchstaben, während die Imame die Sache der redenden (*nuṭaqā'*) Gottgesandten — Gottes Heil ihnen allen! — vollenden. So vollendet sich die Zahl der Sechzehn und der Zwölf zu achtundzwanzig Buchstaben nebst dem Hinweis auf den Thron und den Schemel und auf Gott, der alle Dinge erschaffen hat."

„Als sich nun diese Buchstaben zusammenschlossen — sie sind *ḥudūd* innerhalb der sieben [ursprünglichen] *ḥudūd* — da nannte er sie die 'Pforte des Schreibens' (*bāb ar-raqm*); das ist 'das geschriebene Buch, das diejenigen, die [Gott] nahestehen, bezeugen [oder: mit eigenen Augen sehen]' (Sure 83,20f.); Gott hat sie mit der Erbschaft (*wirāṯa*) ausgezeichnet; sie sind die Auserlesenen unter den Bewohnern der Himmel und der Erde. Die 'Erbschaft' ist 'das gewaltige Königreich', von dem Gott sagt: 'Wir haben der Sippe Abrahams die Schrift und die Weisheit gegeben und ihnen ein gewaltiges Königreich verliehen' (Sure 4,54). Das 'gewaltige Königreich' ist die Erbschaft, durch die Gott sie erwählt hat, sagt er doch: 'Und Salomo beerbte den David' (Sure 27,16), und von Abraham und seiner Sippe hat Gott dies [Reich] dem Muḥammad und seiner Sippe — Heil ihnen! — vererbt, und zu ihr [der Erbschaft] gehört „ein geschriebenes [Buch], das diejenigen, die [Gott] nahestehen, bezeugen', eine Tugend, mit der Gott sie vor allen Wissenden[29] ausgezeichnet hat; das ist das 'gewaltige Königreich'".

Der Text ist stellenweise verderbt und in einigen Partien dunkel. Erschwert wird sein Verständnis zudem durch Wortspiele mit den Termini; *ḥadd* etwa, eigentlich „Begrenzung, Definition", bedeutet in der ismailitischen Terminologie sowohl einen Grad der *da'wa*-Hierarchie als auch eine göttliche Hypostase. Das wichtigste Wortspiel ist das mit dem Verbum *'araša* „aufrichten" und seinem Infinitiv *'arš*, der nicht nur zwischen den Bedeutungen „das Aufrichten, die Aufrichtung" und „das Aufgerichtete" spielt, sondern auch mit dem Wort „Thron" homonym ist.

Versuchen wir, den schwierigen Text im einzelnen zu deuten. Gott begründet sein Königreich (*mulk*); damit beginnt und endet der Text. Zum Zeichen seines Königtums stellt er seinen Thron auf, was jedoch, wie der Text ausführt, keineswegs anthropomorphistisch mißverstanden werden darf, so etwa, als ob Gott auf dem Thron sitze und damit lokali-

[29] *al-'ālimīn*; oder: al-'ālamīn „vor allen Welten"?

siert („Wo“) sei, oder als ob aus dem Verhältnis zwischen Gott und Thron dessen „Wie“ erkannt werden könne. Auch ist der Thron kein Wesen *sui generis* und nicht von Gott getrennt.

Von diesem Thron trennt Gott nun unten — an der Basis — den „Schemel“ (*kursī*) ab. Das hier benutzte Verbum *fataqa* wird in Sure 21,30 für die Trennung von Himmel und Erde verwendet; anscheinend wird der Thron mit dem Himmel, der Schemel mit der Erde gleichgesetzt. Dazu würde passen, daß der Thron — der Himmel — alle künftigen Dinge, Äußeres wie Inneres, enthält, der Schemel — die Erde — hingegen nur das Äußere, das exoterische Wissen (*ʿilm aẓ-ẓāhir*).

Die beiden Teile [*bābān*] werden dann durch eine sich drehende Achse verbunden — zweifellos die Achse, um die sich die Erde unter dem Himmel bzw. das Himmelsgewölbe über der Erde dreht. Auf dieser Achse gelangen die im „Thron“ präexistenten Definitionen (*ḥudūd*) aller künftig seienden Dinge zur Erde, d.h. in ihre „äußere“, reale Form; sie materialisieren sich gleichsam auf der sich drehenden Achse. Dabei erscheinen die *ḥudūd*, die Definitionen der künftigen Dinge, in ihrer elementarsten Form: als die Buchstaben des Alphabets.

Die Buchstaben erscheinen auf der Achse in Siebenergruppen, in Heptaden. Die erste Gruppe sind die sieben ersten Buchstaben des arabischen Alphabets:

ا ب ت ث ج ح خ

Außer diesen sieben *ḥudūd*, die auch „Elemente“ oder „Mütter“ heißen, erscheinen — ebenfalls sieben an der Zahl — die „Zeichen“ (*simāt*), die diakritischen Punkte, durch die die ungeformten Charaktere ٮ ح erst zu Buchstaben werden[30]. Aus diesen Sieben gehen durch Buchstabieren ihrer Namen, d.h. dadurch, das man ihre Namen voll ausschreibt, sechzehn Buchstaben hervor: ALF/BĀ/TĀ/ṮĀ/ĞĪM/ḤĀ/ḪĀ. Auf diese Weise kommen neben den ursprünglichen Sieben vier neue Buchstaben zustande, deren Entstehung später nicht mehr eigens erwähnt wird: im Wort *Alif* sind L und F enthalten, im *Ğīm* I und M. Nicht aus der Heptade, sondern direkt aus den Namen von Thron (*ʿarš*) und Schemel (*kursī*) gehen *Šīn* und *Sīn* hervor, aus deren Namen wiederum das *Nūn*, und aus diesem das *Wāw*.

Nun wird aus der Drehung der Achse eine zweite Heptade geschaffen, aus der die restlichen Buchstaben hervorgehen, die nicht in der ersten Heptade enthalten waren — zwölf an der Zahl (allerdings zählt der Text dann dreizehn auf). Die aus dieser zweiten Heptade entwickelten Buchstaben lassen sich zwanglos in zwei Reihen ordnen:

د ر ص ط ع ف ك

ذ ز ض ظ غ ق

[30] Die Siebenzahl der diakritischen Punkte kommt anscheinend auf folgende Weise zustande: ein Punkt unter dem Buchstaben (Bā' und Ğīm) plus ein, zwei und drei Punkte darüber (Ḫā', Tā', Ṯā').

Die oberen Sieben bilden offensichtlich die eigentliche Heptade, während die unteren durch Punktieren aus ihnen hervorgehen, wie der Text ausführt: „ferner machte er sieben [weitere] Buchstaben...; diese werden mit sieben Zeichen — den diakritischen... — markiert. Sie deuten auf die Sieben, die das enthalten, was [an Buchstaben] nach den vorausgegangenen Sieben [d.h. der ersten Heptade und ihren Derivaten] noch übrig ist".

Aus den beiden Buchstabenheptaden sowie aus den Wörtern „Thron" und „Schemel" gehen also sämtliche Buchstaben des Alphabets hervor, entweder durch Ausschreiben der Buchstabennamen (erste Heptade) oder durch Punktierung (zweite Heptade). Nur das *Hā'* läßt sich auf diese Weise nicht gewinnen, aber dieses ist erfreulicherweise schon im Namen Gottes (Allāh) enthalten. Am Ende schließen sich die Buchstaben zusammen und bilden „das geschriebene Buch", den Koran. Also nicht die Welt und die Geschöpfe gehen aus den Buchstaben hervor, sondern die Offenbarung. Sie ist das Erbe der Auserwählten aus der Sippe Abrahams und aus der Sippe Muḥammads: der Imame, die allein den inneren Sinn der Schrift kennen. Darauf ist der ganz Text zugeschnitten: der Thron repräsentiert das Esoterische (*bāṭin*), der Schemel das Äußere, Exoterische (*ẓāhir*). Die beiden Buchstabenhaptaden aber, die auf der Achse erscheinen und die Verbindung zwischen *bāṭin* und *ẓāhir* herstellen, stehen für die bekannten Figuren der ismailitischen Heilslehre: die ersten Sieben bedeuten die sieben Sprecherpropheten, die zweiten die jeweils sieben Imame eines jeden Zyklus.

2

Soweit ich sehe, gibt es in der bekannten ismailitischen Literatur nur einen einzigen Text, der eine direkte Parallele zu dieser kabbalistischen Kosmogonie des *Kašf* enthält. Es ist das von Guyard 1874 publizierte Fragment II einer syrisch-nizāritischen Sammelhandschrift[31]. In diesem Text entstehen die 28 Buchstaben allerdings nicht aus zwei, sondern in vier Heptaden (*usbū'*), deren erste wie im *Kašf*

ا ب ت ث ج ح خ

lautet und als die „geistigen *ḥudūd*" (*al-ḥudūd ar-rūḥānīya*) bezeichnet wird. Anscheinend entspricht diese erste Heptade den sieben Himmeln und den sieben Planetensphären. Dann erscheint, wiederum wie im *Kašf*, eine zweite Heptade, die für die sieben Sprecherpropheten von Adam bis zum Mahdī/Qā'im steht:

د ر س ص ط ع ف

[31] Guyard, *Fragments*, arab. Text 195–202; frz. Überse. 284–302.

Aus dieser geht durch Punktieren eine dritte Heptade hervor, die *asās*[32]:

ذ ز ش ض ظ غ ق

Die letzte Heptade steht für die je sieben Imame:

ك ل م ن و ه ي

Dieser Text ist gegenüber dem des *Kašf* zweifellos sekundär: er erweist sich deutlich als geglättet und systematisiert; die umständlichen Ableitungen aus den buchstabierten Buchstabennamen sind verschwunden, die überzähligen Buchstaben fügen sich zwanglos zu einer vierten Heptade[33].

3

Zu diesen beiden originalen ismailitischen Texten *Kašf* II und *Guyard* II läßt sich noch ein dritter zum Vergleich heranziehen, der sich allerdings in einer nichtismailitischen Schrift findet. Es handelt sich um zwei anonyme Zitate in der gegen die Schiiten gerichteten Schrift „Die Glaubensgrundsätze des Hauses Muḥammads" (*Qawā'id 'aqā'id āl Muḥammad*) des zaiditischen Autors ad-Dailamī, verfaßt im Jahre 707/1308 (s.u. S. 187). Dort heißt es S. 54ff. von den Ismailiten:

„Zu ihrer Deutung gehört auch die Deutung der Buchstaben des Alphabets — Alif, Bā', Tā' usw. — die er[34] erwähnt. Einer von ihnen sagt: 'Es sind 28 Buchstaben, vier Heptaden (*asābī'*) und die Punkte, die die Zeichen (*'alāmāt*) bei einer Anzahl von Buchstaben sind. Die Buchstaben stehen für die irdischen Dinge, die Punkte für die himmlischen; erstere stehen für die zusammengesetzten [Elemente] (*murakkabāt*), letztere für die Elementarqualitäten (*mufradāt*). Auch die Stationen des Mondes sind 28 an der Zahl, und die [Finger-] Gelenke der beiden Hände ebenfalls; auch die Zahl der Freunde Gottes, d.h. der Ränge (*ḥudūd*) der Religion, kommt, wenn sie voll ist, auf achtundzwanzig. Soweit der Verfasser des *Ta'wīl al-šarī'a.*"

„Ein anderer von ihnen sagt — ich glaube, gestützt auf den Verfasser des *Riḍā'*[35]: Es sind dies achtundzwanzig Buchstaben; sie enthalten die ganze Religion mit ihren Einzelbestimmungen (*furū'*) und Prinzipien

[32] Vgl. oben S. 32. In Guyards Edition endet die zweite Heptade mit Qāf, die dritte mit Fā'. Da aber die untere Reihe durch Punktieren der oberen zustandekommt, sind die beiden Buchstaben wohl zu vertauschen.

[33] Der Text hat daneben eine eindeutig nuṣairische Färbung; vgl. u. S. 167.

[34] Der unmittelbar vorher und auch weiter unten genannte Verfasser des *Ta'wīl aš-šarī'a*; entweder Siǧistānī (Ivanow, *Guide* Nr. 23; *Ism. Lit.* Nr. 48) oder der Qāḍī an-Nu'mān (*Guide* Nr. 70).

[35] Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman? S.u. S. 172.

(*uṣūl*). Das Alif bedeutet den Nāṭiq, denn es ist der Ausgangspunkt (*mabdaʾ*) der Buchstaben; vor ihm gibt es keine. Das Buchstabieren des Alif ergibt drei Buchstaben, die bedeuten, daß nach dem Nāṭiq zwei weitere Ränge kommen: der der Sachwalterschaft (*waṣīya*) und der des Imamats. Jeder Nāṭiq muß einen Waṣī und jeder Waṣī einen Imam haben. [Es kommt] also der Rang des Gottgesandten, dann der des Waṣī, dann der des Imamats."

„Das Bāʾ bedeutet den Waṣī, denn es kommt nach dem Alif, so wie der Waṣī nach dem Gottgesandten kommt. Das Bāʾ wird auf folgende Weise nach vorn gezogen: ـب[36]; das bedeutet, daß der Waṣī die Gnosis des inneren Sinnes (*ʿilm al-bāṭin*)[37] darlegt (*yabsuṭu*), während der Gottgesandte [selbst] sie nicht darlegt. Unter dem Bāʾ ist ein einziger diakritischer Punkt, der bedeutet, daß er die Gnosis des inneren Sinnes[38] vom Gottgesandten empfangen hat."

„Das Tāʾ bedeutet den Imam nach dem Waṣī. Das Tāʾ ist ausgedehnt (*mabsūṭa*) wie das Bāʾ, weil der Imam den inneren Sinn[39] darlegt (*yabsuṭu*) genau wie der Waṣī. Über dem Tāʾ sind zwei diakritische Punkte, die bedeuten, daß er für den Nāṭiq *und* den Waṣī wirbt und *von beiden* die Gnosis der Religion empfangen hat.

„Dann das Ṯāʾ: es bedeutet das 'Argument' (*ḥuǧǧa*), den Ḥuǧǧa des Imams. Es ist ebenfalls ausgedehnt, weil [auch] der Ḥuǧǧa den inneren Sinn[40] darlegt. Über ihm sind drei diakritische Punkte, die bedeuten, daß er für drei Ränge wirbt: für den des Nāṭiq, des Waṣī und des Imams, und daß er von ihnen allen die Gnosis der Religion empfangen hat.

Dann kommen nach ihnen drei einander ähnliche Buchstaben: ج ح خ die bedeuten den Ḏū Maṣṣa[41], den Bāb und den Dāʿī, denn deren Ränge umfaßt die Bezeichnung 'Mission' (*daʿwa*), weil ihnen die [eigentliche] Mission obliegt. Diese drei kommen gleich hinter dem Ṯāʾ, weil diese Missionare vom Ḥuǧǧa Unterstützung erbitten und seine Sache vertreten. Das Ǧīm bedeutet den Ḏū Maṣṣa, denn der ist dem Ḥuǧǧa näher als jene [anderen beiden]. Das Buchstabieren des Ǧīm ergibt drei Buchstaben; das bedeutet, daß der Ḏū Maṣṣa den Bāb und den Dāʿī haben muß, denn darin entfaltet sich die Mission für ihn. Unter [dem Ǧīm] ist

[36] Die Lücke im Text ist analog zu *Qawāʿid* 56 Z. 7 zu füllen.

[37] Der Text hat *ʿilm an-Nāṭiq*. Zu verbessern ist analog zu 55 Z. 10.

[38] Wie Anm. 37.

[39] Lies: *al-bāṭin* statt *an-Nāṭiq*.

[40] Wie Anm. 39.

[41] Seltener Rang der *daʿwa*-Hierarchie; Name und Funktion sind unklar. *maṣṣatun* ist *nomen vicis* zu *maṣṣa* „saugen": „ein Schlückchen". In dem von Salisbury übersetzten antiismailitischen Text (u. S. 201) wird der Terminus so erklärt: „der Wissen vom Ḥuǧǧa saugt, d.h. es von ihm empfängt" (who imbibes science from the Hujjeh, that is, receives it from him), *Translation* 280. Bei den Drusen wird Ḏū Maṣṣa der Weltseele gleichgesetzt, vgl. *Ris.* 10 des Kanons (HS Wetzstein fol. 71r); Bryer 18f.

ein einziger diakritischer Punkt, der bedeutet, daß er die Gnosis des inneren Sinnes umfaßt und sie *vor* allen Dāʿīs vom Ḥuǧǧa hört."

„Dann nach dem Ǧīm das Ḥā': es bedeutet den Bāb, denn der Rang des Bāb kommt gleich nach dem des Ḏū Maṣṣa. Das Ḥā' hat keinen diakritischen Punkt; das heißt, daß der Bāb den Rang derjenigen Gläubigen erhöht, die er aufgerufen (*daʿā*) hat; wen der Dāʿī nämlich nicht aufgerufen hat, der kommt mit dem Bāb nicht in Kontakt und dessen Rang erhöht der Bāb nicht. Sein Buchstabieren [d.h. des Ḥā'] ergibt zwei Buchstaben; das bedeutet, daß der Bāb in der Mission den Dāʿī vor sich stehen haben muß."

„Dann das Ḫā': es bedeutet den Dāʿī, denn sein Rang kommt gleich hinter dem des Bāb. Es ist ein diakritischer Punkt darüber, der bedeutet, daß der Dāʿī erst das Äußere, dann den inneren Sinn verkündet. Buchstabiert man es, so [entstehen] zwei Buchstaben; das bedeutet, daß der Dāʿī vor sich den Mukallib[42] stehen haben muß."

„Danach kommen folgende Buchstaben:

د ذ ر ز س ش ص ض ط ظ ع غ

Das sind zwölf; sie bedeuten die zwölf Ḥuǧǧas. Sechs davon sind punktiert (*muʿǧama*), sechs unpunktiert; d.h. von den Ḥuǧǧas sind sechs männlich und sechs weiblich[43]. Die punktierten bedeuten die männlichen; die diakritischen Punkte darüber bedeuten, daß die männlichen *ḥudūd* höher sind als die weiblichen...

(In dem folgenden Passus von etwa einer halben Druckseite wir dargelegt, daß Fā' und Qāf dem Mukallib und dem einfachen Gläubigen (*mu'min*) entsprechen).

„... Danach kommen dann sieben Buchstaben: ك ل م ن و ه ي die bedeuten die sieben Nāṭiqs und die sieben Imame, denn es gibt zu jeder Zeit nur einen Imam und einen Nāṭiq..."

[42] Seltener Rang der *daʿwa*-Hierarchie. Der Terminus ist in Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yamans *Riḍāʿ* (HS Tübingen 133) belegt: der *dāʿī* nimmt dem *mukallib* das Gelübde (*ʿahd*) ab. Die Bedeutung des Wortes (eigentlich: einer, der Hunde usw. zur Jagd abrichtet, Führer der Meute, Jäger; vgl. *WB d. klass. arab. Spr.*) wird in dem von Salisbury übersetzten Text (*Translation* 280f.) so erklärt: „A Mukellib, whose degree in religion is indeed elevated, but who is not licensed in respect to the office of Dâ'i, whose license on the contrary respects argumentation with men, and who accordingly argues, and renders eager for the Dâ'i, like the hunters dog, until when he has argued with one of the people of the outward sense, and has drawn him off from his doctrine, so that he is averse to it, and inquires after the truth, he, the Mukellib, conducts him to the Dâ'i, who is licensed to receive the engagements binding him; says El-Âmidi, they call such a person a Mukellib only because he is like the ravenous beast, who draws off the hunter's dog from the game".

[43] Die weiblichen Ḥuǧǧas Eva, *Safina*, Maria und Fāṭima kennt auch das *K. al-kašf* V, s.o. S. 24; vgl. Corbin, *Gnose antique* 134f.

Die beiden von Dailamī zitierten Passus unterscheiden sich voneinander sowie auch von *Kašf* II und Guyards Fragment II. Während der erste die 28 Buchstaben in vier Heptaden gliedert und mit kosmologischen Vorstellungen verknüpft — die Buchstaben-Charaktere stehen für das Irdische und die Elemente, die diakritischen Punkte für das Himmlische und die Elementarqualitäten Heiß, Trocken, Kalt, und Feucht; die 28 Buchstaben entsprechen den Tagen eines Mondumlaufs — behandelt der zweite Passus nur die Übereinstimmung der Buchstaben mit den Graden der *da'wa*-Hierarchie. Dabei kommt das Heptadenschema nicht voll zur Geltung: statt der vier Heptaden gibt es nur zwei nebst einer Zwölferreihe, wobei Fā' und Qāf übrigbleiben. Diese Inkonsequenz scheint indes hier wie in *Kašf* II eine kompliziertere Form der Tradition zu vertreten, die anscheinend den Erfordernissen einer veränderten *da'wa*- Hierarchie — mit zwölf Ḥuǧǧas[44] — angepaßt ist; nimmt man zu den 12 Buchstaben die überzähligen Fā' und Qāf hinzu, er so erhält man jedoch wieder die zweite Heptade mit ihren punktierten Pendants.

4

Das auffallendste Kennzeichen aller drei untersuchten Texte sind die beiden Methoden, mit denen neue Buchstaben aus schon vorhandenen gewonnen werden: Punktierung unpunktierter Charaktere und Buchstabieren von Buchstabennamen. Für beides lassen sich ältere Parallelen außerhalb der islamischen Tradition namhaft machen. In dem wahrscheinlich im 6. Jahrhundert im sasanidischen Babylonien entstandenen jüdischen „Buch der Schöpfung" (*Sefer Jezirah*)[45] erschafft Gott zuerst aus den Zahlen 1 bis 10 die drei Elemente Luft, Wasser und Feuer sowie die Dimensionen des Raumes; dann entsteht aus den Buchstaben des hebräischen Alphabets der Kosmos:

„Zweiundzwanzig Buchstaben... Er bildete durch sie die ganze Schöpfung und alles, was geschaffen werden sollte"[46]. Die Buchstaben treten als eine Triade, eine Heptade und eine Zwölferreihe auf; die der Triade heißen „Mütter" (*immōt*) — entsprechend den *ummahāt* des *Kašf* — während die der Heptade „die Doppelten" (*kefūlōt*) heißen, weil sie je ein punktiertes Pendant haben:

[44] Vgl. o. S. 32.

[45] Ed. und übers. v. Lazarus Goldschmidt; engl. v. K. Stenring. Zur Jezira-Forschung s. S.W.Baron, *Social and Religious History* 8/22ff. und 285ff.; *Encycl. Jud. s.v.* Zum ältesten Kommentar zum S. Jez., dem des Gaon Sa'adya al-Faiyūmī, s. Meyer Lambert, *Commentaire*, und die Arbeiten von Vajda, in REI: *Le commentaire de Saadia*; *Etudes*; *Quelques notes*; *Le commentaire kairouanais*. S. auch I. Gruenwald, in: *Israel Or.Studies* 1/1971/132ff.

[46] *Jezirah* (Goldschmidt) 54 II (Stenring 20).

ב ג ד כ פ ת ר

ב ג ד כ פ ת ה

Aus dieser Heptade gehen die sieben Planeten, die Wochentage, die sieben Körperöffnungen usw. hervor[47]. Die verbleibenden zwölf „einfachen" Buchstaben dagegen prägen die Zwölfzahl der menschlichen Tätigkeit und Sinne, des Zodiakus, der Monate und der Organe des menschlichen Körpers vor[48]. Die Parallelen zum Text des *Kašf* gehen noch weiter: die 22 Buchstaben sind „im Kreis geheftet", wie auf einem Rad: „es dreht sich der Kreis vorwärts und rückwärts"[49]. Dabei werden alle Buchstaben nacheinander kombiniert, und es entstehen 231 Buchstabenpaare — die Elemente aller Wörter. Während aber dem jüdischen Text wahrscheinlich die Vorstellung von der Merkaba, dem Thronwagen Gottes (Ez 10,2ff.) zugrundeliegt, ist dieses der islamischen Tradition völlig fremde Bild im *Kašf* getilgt: dort ist die sich drehende Achse die des Himmelsgewölbes. Manche Ungerereimtheiten des *Kašf*-Textes ließen sich leicht mit der Übernahme einer derartigen fremden Vorlage erklären, so etwa die Versuche, die Buchstaben, die im arabischen Alphabet „zuviel" sind, aus den Namen Gottes, des Thrones und des Schemels zu gewinnen.

Die Methode des Buchstabierens von Buchstabennamen kennt das *Sefer Jezirah* allerdings nicht. Dafür gibt es jedoch ältere Vorbilder und Parallelen in der Gnosis. Der valentinianische Gnostiker Markos lehrte, daß die Buchstaben des griechischen Alphabets den Leib der ἀλήθεια bildeten: „Sieh das Haupt oben: Alpha und Omega, den Hals: Beta und Psi, die Schultern: Gamma und Chi" usw.[50] Diese Buchstaben gehen in Gruppen aus dem Mund des Vatergottes hervor: „Da öffnete er seinen Mund und ließ ein Wort hervorgehen, das ihm gleich war... Das Aussprechen dieses Namens geschah auf folgende Weise: er redete das erste Wort seines Namens, das war Anfang (ἀρχή), und sein Wort bestand aus vier Elementen (oder Buchstaben, στοιχεῖα). Er fügte das zweite Wort hinzu, auch es bestand aus vier Elementen. Darauf sagte er das folgende, und es bestand aus zehn Elementen; danach sprach er, und es bestand aus zwölf Elementen. Die Aussprache des ganzen Namens bestand aus dreißig Elementen und vier Silben... Jeder der dreißig Buchstaben hat in sich andere Buchstaben, womit der Name des Buchstaben benannt wird... Das Element Delta hat in sich fünf Buchstaben: Delta, Epsilon, Lambda, Tau, Alpha, und diese Buchstaben werden wieder durch andere bezeichnet und die anderen durch [wieder] andere"[51].

[47] *Jezirah* 59ff. (Stenring 23f.). Zur Aspiration des Rēš vgl. Goldschmidt, Einleitung S. 12f. und 87 Anm. 52; P. Kahle, in: Bauer/Leander, *Hist. Gramm. der hebr. Sprache* (1922), § 8, i.a'.

[48] *Jezirah* 64ff.; (Stenring 25f.).

[49] *Jezirah* 55, (Stenring 20).

[50] Iren. *Adv. haer.* I 14,3 (*Die Gnosis* 1/267).

[51] Iren. *Adv. haer.* I 14,1–2 (*Die Gnosis* 1/265 ff.).

Natürlich muß nicht gerade Markos das unmittelbare Vorbild für die im *Kašf* angewandte Technik der Buchstabenhervorbringung gewesen sein; das gleiche gilt auch für das *Sefer Jezirah.* Aber die beiden Beispiele zeigen, daß solche Techniken in gnostischen und jüdischen Kreisen seit langem bekannt waren.

5

Traktat II des *Kašf* läßt die Buchstaben aus dem Thron und dem Schemel hervorgehen. Auf diese Weise kombiniert er zwei Vorstellungen, die ursprünglich unabhängig voneinander tradiert worden zu sein scheinen: nach der einen schuf Gott am Anfang die Buchstaben, nach der anderen den Thron. Das „Buch der Zierde" (*Kitāb az-zīna*) des ismailitischen Autors Abū Ḥātim ar-Rāzī (s.u. S. 174) enthält mehrere solcher Traditionen, die zum Teil auch von den Zwölfern tradiert werden und offenbar gemeinschiitisches Erbe sind; da sie keine spezifisch ismailitischen Merkmale aufweisen, hat man Rāzīs *Zīna* gelegentlich als exoterische Schrift eingestuft[52].

Eine der im *Zīna* aufgeführten Traditionen, die dem Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq zugeschrieben wird, läßt die Welt aus den Buchstaben hervorgehen (*Zīna* 1/66f.). Der Text ist von Vajda übersetzt und kommentiert worden[53]; wir können uns hier auf die Wiedergabe des wichtigsten Passus beschränken.

„Wir überliefern von Ǧaʿfar b. Muḥammad — Heil ihm! — daß er gesagt hat: Zuerst stellte sich Gott etwas vor (*tawahhama*... *mutawahhaman*), er beabsichtigte etwas (*arāda irādatan*) und wollte etwas (*šāʾa mašīʾatan*). Seine Vorstellung (*tawahhum*), seine Absicht (*irāda*) und sein Wille (*mašīʾa*) galten den Buchstaben, die er zur Wurzel aller Dinge, zum Hinweis auf alles Wahrnehmbare, zur Unterscheidung für alles Unklare gemacht hat. Von diesen Buchstaben her sind alle Dinge bekannt: wahrer oder falscher Name, Akt, Aktives oder Passives, Sinn oder Sinnloses. Mit ihnen stimmen alle Dinge überein. Als [Gott] sich diese Dinge vorstellte, machte er ihnen nichts als sie selbst — endlich und ohne [reale] Existenz, da sie ja bloße Vorstellungen waren. Die Vorstellung (*tawahhum*) bedeutet an dieser Stelle den ersten Akt (*fiʿl*) Gottes, der 'das Licht von Himmel und Erde' (Sure 24,35) ist, während die Buchstaben das passive Objekt dieses Aktes sind. Sie sind die Buchstaben, auf denen sich die ganze Sprache aufbaut; alle Ausdrücke und Wörter stammen von Gott und gehören zu seiner Schöpfung. Es sind 33 Buchstaben; davon bezeichnen 28 die Wörter des Arabischen und 22 die syrische und die hebräische Sprache, das *Abǧad.* Dazu gehören [ferner] fünf abweichende Buchstaben in den anderen, nichtarabischen Sprachen in allen Zonen der Erde; es

[52] Ivanow, *Guide* Nr. 18.
[53] *Les lettres et les sons.*

sind fünf Buchstaben, die von den 28 in den [genannten] Sprachen abweichen. So kommen dadurch, daß die Sprachen darüber uneins sind, 33 Buchstaben zustande. Mit Hilfe der fünf abweichenden Buchstaben erfaßt man alle Sprachen“[54].

Wie die Buchstaben im einzelnen entstehen, wird nicht ausgeführt. Sie gehen jedenfalls nicht aus dem Thron oder dem Schemel hervor, sondern aus drei hypostasierten Willensregungen Gottes (*tawahhum, irāda, mašī'a*), die uns noch beschäftigen werden. Von einer Einteilung in Heptaden oder einer Gleichsetzung mit den Graden der *da'wa*-Hierarchie wird nichts gesagt. Auch die Technik des Buchstabierens von Buchstabennamen zur Gewinnung neuer Buchstaben fehlt; der Text weist nichts spezifisch Ismailitisches auf.

Daneben enthält das *Kitāb az-zīna* Traditionen, in denen die Schöpfung mit dem Thron beginnt, *ohne* daß von den Buchstaben die Rede ist, z.B. 2/153:

„Von 'Alī b. al-Ḥusain[55] wurde überliefert: Gott — groß und erhaben ist er! — erschuf den Thron (*'arš*) selbviert (*arbā'an*; wörtlich: als vier Viertel, pl. von *rub'*). Vor ihm schuf er nur drei Dinge: die Luft, das Schreibrohr (*qalam*) und [den Buchstaben] Nūn. Dann schuf er ihn aus den Farben verschiedener Lichter: eines grünen Lichtes, durch das das Grüne grün ist, eines gelben, durch das Gelbe gelb ist, eines roten, durch das das Rote rot ist, und eines weißen, des Lichtes der Lichter, von dem die Helligkeit des Tages herrührt. Dann machte er ihn (den Thron) zu 7000000 Himmelsschichten, vom Thron angefangen bis zur alleruntersten. Alle Himmelsschichten singen sein Lobpreis und heiligen ihn mit verschiedenen Stimmen und Zungen. Dürfte eine dieser Zungen einem Ding, das unter ihm ist, [davon] Kunde geben, so stürzten die Berge und die Festen ein, die Meere verschwänden, und was unter ihm ist, ginge zugrunde. Er (der Thron) hat acht Pfosten (*arkān*), deren jeden so viele Engel tragen, daß Gott allein sie zählen kann; die lobpreisen Tag und Nacht ohne Unterlaß. Nähme ein Ding wahr, was über ihm ist, so bestände es aus diesem Grunde keinen Augenblick länger. Zwischen ihm (dem Thron) und der Wahrnehmung sind [die Engel?] Macht (*ǧabarūt*), Größe (*kibriyā'*), Gewalt (*'aẓama*), Heiligkeit (*quds*), Barmherzigkeit (*raḥma*) und Wissen (*'ilm*). Jenseits dessen gibt es nichts Sagbares mehr“.

Während im *Zīna* die Tradition dem vierten Imam 'Alī Zain al-'Ābidīn zugeschrieben ist, wird sie im *Kāfī* des Zwölferschiiten Kulīnī (S.u.S. 186) 'Alī selbst in den Mund gelegt[56], allerdings in einer kürzeren Form: das Schreibohr und der Buchstabe Nūn (nach Sure 68,1) fehlen hier. Sie sind in der Version des *Zīna* sekundär mit dem Thron verknüpft, denn sie

[54] Schon Vajda hat sich hier an das Sefer Jezirah erinnert gefühlt (*Les lettres* 119), allerdings ist ihm der dem S. Jezirah viel näher stehende Text von *Kašf* II entgangen.

[55] Im Text: al-Hasan.

[56] *Kāfī* 1/129.

stammen ursprünglich aus einer selbständigen prädestinatianischen Tradition, nach der das Schreibohr, mit dem Gott alles Künftige bis zum Jüngsten Tag niederschreibt, am Anfang aller Dinge geschaffen wurde[57].

Auch der Schemel (*kursī*) steht im Mittelpunkt ähnlicher Spekulationen; in einer bekannten Tradition verlieren sich „der Thron (*ʿarš*), die Himmel und die Erde und alles, was Gott geschaffen hat, im Hohlraum des *kursī* (*fī ǧauf al-kursī*) wie ein Ring. den man in die Wüste geworfen hat. Daher Gottes Wort: ‘Es umfaßt sein *kursī* Himmel und Erde’ (Sure 2, 255)“[58].

6

Spekulationen über *ʿarš* und *kursī* haben also eine alte schiitische Tradition; die Überlieferungen, in denen sie sich niedergeschlagen haben, sind zum Teil mythologisierte Theologumena des imamitischen *kalām* der ersten Hälfte des 2./8. Jahrhunderts. Sie haben den Stoff geliefert, aus dem die Kosmogonie von *Kašf* II geformt ist: den Thron, den Schemel und die Buchstaben. Aber der ismailitische Autor hat aus den ursprünglich getrennten Vorstellungen eine völlig neue Einheit geschaffen, indem er *ʿarš* und *kursī* zu einem Urpaar zusammenfügte, das für Himmel und Erde und gleichzeitig für *bāṭin* und *ẓāhir* steht und durch die Drehung der Himmelsachse die Buchstaben hervorbringt, aus denen sich die Offenbarung zusammensetzt. Die Buchstaben erscheinen dabei in Heptaden, die die älteren Traditionen nicht kennen: sie symbolisieren die sieben Sprecherpropheten und die sieben Imame. Für die Hervorbringung der einzelnen Buchstaben wurden dabei „kabbalistische“ Techniken verwendet, die auf ältere gnostische oder jüdische Vorbilder zurückzugehen scheinen. Durch die konsequente Einpassung der entlehnten Materialien in den Kontext des ismailitischen Systems erhält der Text jedoch seine unverwechselbare Originalität.

[57] *Zīna* 2/144. Vgl. Abū Dāwūd, Sunna 16; Tirmiḏī, Qadar 17; Ṭabarī, *Tafsīr* 29/14ff. (zu Sure 68,1); ders. *Taʾrīḫ* I 29ff.; Qummī, *Tafsīr* 2/198f.; Muṭahhar b. Ṭāhir, *Badʾ* 1/146f.; 161f.; Ringgren, *Fatalism* 117.

[58] *Zīna* 2/150. Vgl. Kulīnī, *Kāfī* 1/132; Ṭabarī, *Tafsīr* 3/10 (zu Sure 2, 255); Muṭahhar b. Ṭāhir, *Badʾ* 1/158. Zur Rolle des Gottesthrones als Gottes „Ort“ (*makān*) vgl. die Spekulationen des imamitischen Theologen Hišām b. al-Ḥakam (gest. 179/795–6), Ašʿarī 32; Kulīnī 1/130 u. 132; Šahrastānī 141f.; Madelung, *Contribution*; ders.: Art. *Hishām b. al-Ḥakam* in EI².

KUNI UND QADAR

Das Urpaar und die Buchstaben stehen auch im Mittelpunkt eines Textes des Abū Ya'qūb as-Siğistānī, der in der Mitte des 4./10. Jahrhunderts als ismailitischer Missionar in Iran wirkte. Er ist einer der frühesten neuplatonisch beeinflußten Autoren der Persischen Schule (s. u. S. 173); im Mittelpunkt seiner Spekulation steht daher gewöhnlich das Paar „Intellekt" und "Seele"; aus diesen „beiden Prinzipien" (*aṣlān*) geht der Kosmos hervor. Sein „Buch des Stolzes" (*Kitāb al-iftiḫār*) bewahrt jedoch daneben eine ganze Reihe älterer, noch nicht der neuplatonischen Emanationstheorie assimilierter Vorstellungen. So handelt das fünfte Kapitel des *Iftiḫār* von den sieben „oberen Buchstaben" (*al-ḥurūf al-'ulwīya*), einer eigentümlichen Buchstabenfolge, die, zu zwei Wörtern zusammentretend, ein Urpaar ganz anderer Art bildet (HS Tübingen 67ff.; arab. Text u. S. 209ff):

„Diese Buchstaben, die KUNI QDR heißen, [bilden] zwei Wörter, ein weibliches und ein männliches; und zwar ist das männliche das Wort *Qadar*, das weibliche das Wort *Kūnī*. Das weibliche steht voran, das männliche steht nach, während von dem Urpaar (*az-zauğ al-auwal*), das aus dem [Schöpfungs-] Befehl (*amr*) Gottes hervorging, der eine, und zwar gerade der Vorangehende (*sābiq*), männlich und der andere, der Folger (*tālī*), weiblich ist. Gleichwohl stelle ich das Wort in der weiblichen Form voran, das in der männlichen nach, weil das Sichtbare (*ẓāhir*), die Wirkungen (*āṯār*) der [All-] Seele, d.h. die zusammengesetzten Elemente (*tarākīb*), deutlicher sichtbar (*aẓhar*) sind als das Verborgene, die Wirkungen des Intellekts, d.h. die Bestätigung (*ta'yīd*)[1], und weil das Sichtbare uns näher als das Verborgene und beweiskräftiger als dieses ist; was aber beweiskräftiger ist, verdient es eher, vorangestellt zu werden."

„Das männliche Wort ist aus drei Buchstaben zusammengesetzt, das weibliche aus vier. Die Drei ist die zusammengesetzte ungerade Zahl,

[1] *Ta'yīd*, „Bekräftigung, Bestätigung, Unterstützung" ist ein fester Begriff der ismailitischen Terminologie; er bezeichnet die von oben über die Hierarchie der *ḥudūd* nach unten gelangende erlösende Erkenntnis und stammt aus dem „Ersten"; dieses ist *ṣāḥib at-ta'yīd*, während die Seelen *mu'aiyadūn* sind. Aus dem „Zweiten" dagegen geht die materielle Natur hervor. Vgl. Siğistānī, *Iṯbāt* 190; ders. *Yanābī'* (ed. Ğālib 148; ed. Corbin § 147 u. § 183); Qāḍī an-Nu'mān, *Ris. mudhiba*, 54; Corbin, *Trilogie*, Index S. 195.

die Vier das zusammengesetzte Paar, entsprechend der Tatsache, daß der Vorangehende (*sābiq*) [dreierlei] bedeutet: die Einheit seines Schöpfers und den Befehl seines Erschaffers, [dann] sein eigenes Sein (*huwīya*) und [schließlich] das seines Folgers (*tālī*). Die beiden zum Paar verbundenen Buchstaben [die in der arabischen Schrift verbundenen Buchstaben QD] in diesem Wort bedeuten sein eigenes Sein und das seines Folgers, während der einzeln stehende Buchstabe (R) das reine, mit ihm vereinigte [Schöpfer-] Wort bedeutet. Weiter [bedeuten die vier Buchstaben von *Kūnī*], daß der Folger den Geschöpfen in jedem Zyklus (*daur*) ein Menschenpaar für die Offenbarung (*tanzīl*) und die allegorische Deutung (*ta'wīl*) und zu jeder Zeit nach diesen beiden ein weiteres Paar, die beiden „Zweige" (*far'ān*)[2], auftreten läßt."

„So ist es möglich, daß vom Vorangehenden das Sein[3] der drei Abzweigungen herkommt, die *al-Ǧadd*, *al-Fatḥ* und *al-Ḫayāl* heißen, während von dem Folger das Sein der vier Naturen (*ṭabā'i'*) herkommt. Doch wurde im Kapitel über die Schöpfung schon genug über die sieben Buchstaben gesagt. Die vernünftige Sprache des [aus den Elementen] zusammengesetzten Menschen beruht nämlich auf 28 Buchstaben, mit denen er die Namen und Attribute ausdrücken kann, ohne über sie hinauszugehen oder [einen] zu übergehen. Die Werkzeuge, vermittels derer diese Buchstaben hervorgebracht werden, sind vier: die Kehle, das Gaumenzäpfchen, die Zunge und die Lippen. Wenn nun das Reden (*kalām*) die vernünftige Sprache (*manṭiq*) hinter sich läßt und zu den [bloßen] Vorstellungen gelangt, die etwas [rein] Geistiges sind, so nimmt es ein Viertel davon [d.h. von 28] und wird so zu sieben Buchstaben, als Hinweis auf die Ideen und Vorstellungen. Jeder der [sieben] Buchstaben ist dem Herrn eines Zyklus zugeordnet:

Es beginnt bei Adam — Heil ihm! Ihm ist der ideell-geistige Buchstabe Kāf zugeordnet. Mit seinem Buchstaben hat er alle Namen und Attribute ohne Deutung und Erklärung erlangt, denn bei dem einzigen Buchstaben ergibt sich ja [noch] kein klares Wort aus einem Sinn. Dem Noah — Heil ihm! — ist der ideell-geistige Buchstabe Wāw zugeordnet, so daß er mit seinem Buchstaben und mit dem, was er von seinem Vater Adam ererbte, alle Namen samt ihrer Beschreibung erlangte; mit dem Kāf führte er die Gesetzesreligion ein und mit dem Wāw setzte er den Bevollmächtigten (*waṣī*) als Deuter für sein Gesetz ein. Dem Abraham — Heil ihm! — ist der ideell-geistige Buchstabe Nūn zugeordnet..." usw.

Im weiteren Verlauf des Textes erhält jeder der sieben Nāṭiqs einen der sieben Buchstaben KUNI QDR, wobei der Buchstabe jeweils im Anlaut eines für den entsprechenden Nāṭiq bedeutungesvollen Begriffes wieder auftaucht: Noah setzt als erster einen Waṣī (W) ein, Abraham begründet das Prophetentum (*nubūwa*, N), Moses ergreift die rechte Hand (*yaman*, Y) des „Folgers" (*tālī*), Jesus erlangt das Licht der Heilig-

[2] Der Imam und sein Ḥuǧǧa; vgl. Sigistānī, *Tuḥfa* 153 Z. 5 v.u.

[3] Lies: *huwīya* statt *taqwīya*.

keit (*quds*, Q), Muḥammad ist der Hinweis (*dalāla*, D) und der Qā'im erlangt den Rang der Göttlichkeit (*rubūbīya*, R). Nur Adams K wird so nicht erklärt; da aber Noah aus K und W das Gesetz und seine Deutung einsetzt, ist vielleicht an das „Buch" (*kitāb*) für die Gesetzesreligion zu denken[4].

Nach den stereotypen Ausführungen über die einzelnen Nāṭiqs und ihre Buchstaben fährt der Text fort (unten S. 211 Z. 19):

„Aus diesen sieben Buchstaben entstehen entsprechend dem, was beim Aussprechen [ihrer Namen] auftritt, fünf [weitere] Buchstaben, nämlich Alif, Lām, Fā', Mīm und Yā'. Die fünf, die aus diesen sieben Buchstaben entstanden sind — die in der Welt der beiden Prinzipien der Anzahl der Nāṭiqs entsprechen — das sind die fünf „Fundamente" (*asās*), die die Geschöpfe zu den verborgenen Weisheiten und zur wahren Gnosis aufrufen, die in ihren Gesetzesreligionen enthalten sind. Einer der aus ihnen entstandenen Buchstaben, das Yā', wiederholt einen der sieben [oberen] Buchstaben, und zwar das Yā' in den sieben Buchstaben; es steht das Yā' hier für den *asās* unseres Zyklus — Heil ihm! — während das Yā' in den [sieben] Buchstaben für den Qā'im — Heil ihm! — steht, denn der Asās ist der potentielle Qā'im, der Qā'im aber der aktuelle Asās. Dieser [zweite] Buchstabe Yā' entsteht in der Mitte des Buchstaben Mīm, so wie beim Sprechen ein Ī zwischen zwei M entsteht, wenn man „Mīm" sagt. Der Asās unseres Zyklus steht nämlich mitten zwischen zwei Mīm: dem M des ersten Muḥammad und dem des letzten Muḥammad — Heil ihnen beiden!"

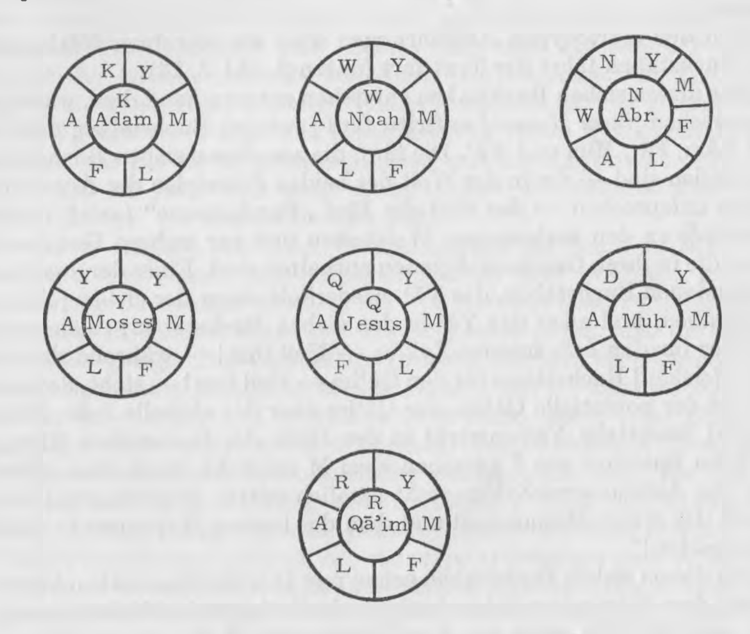
„Aus diesen sieben Buchstaben gehen nun je sechs Buchstaben hervor; nur aus dem Nūn gehen sieben hervor, wie die folgende Abbildung zeigt.

So sage ich: die sechs aus dem Buchstaben Kāf hervorgegangenen Buchstaben sind der Anteil (*qisma*) des Buchstabens Adams an seinen sechs Nachfolgern nach ihm; die sechs aus dem Buchstaben Wāw hervorgegangenen Buchstaben sind der Anteil des Buchstabens Noahs an seinen sechs Nachfolgern nach ihm; die sieben aus dem Nūn hervorgegangenen Buchstaben sind der Anteil des Buchstabens Abrahams an seinen sechs Imamen nach ihm, wobei der zusätzliche [siebte] Buchstabe bei seinem Buchstaben bedeutet, daß der „Herr der Zunahme"[5], d.h. der Qā'im, einer seiner Nachkommen ist. Die sechs aus dem Yā' hervorgegangenen Buchstaben sind der Anteil des Buchstabens Moses' an seinen sechs Imamen nach ihm. Die sechs aus dem Qāf hervorgegangenen Buchstaben sind der Anteil des Buchstabens Jesu an seinen sechs Imamen

[4] In dem anonymen *Kitāb ḫazā'in al-adilla* (s.u. S. 177) werden Kūnī und Qadar ebenfalls den sieben Nāṭiqs zugeordnet, erhalten allerdings andere Leitbegriffe: K: *kalām, kifāya*; W: *waḥy, wiṣāya*; N: *nār, nūr*; Y: *yad, yamm*; Q: *qatl, quds*; D: *dīn, da'wa*; R: *rif'a, riyāsa*; vgl. den arab. Text u. S. 215ff.

[5] Wortspiel: *ziyādat al-ḥarf* — *ṣāḥib az-ziyāda*. Diese Bezeichnung für den Qā'im ist sonst nicht belegt und anscheinend *ad hoc* erfunden.

nach ihm. Die sechs aus dem Dāl hervorgegangenen Buchstaben sind der Anteil des Buchstabens Muḥammads an seinen sechs Imamen nach ihm, und die sechs aus dem Rā' hervorgegangenen Buchstaben sind der Anteil des Qā'im an seinen sechs Stellvertretern (*ḫulafā'*) nach ihm. Der Beweis



im Buch Gottes — Preis seinem Namen! — für Kūnī und Qadar und dafür, daß die Kūnī dem „Folger" (*tālī*) entspricht, der Qadar dagegen dem „Vorangehenden" (*sābiq*), ist Gottes Wort — Preis seinem Namen! — wo er vom Weiblichen, d.h. vom Feuer, spricht: 'Wir sagten: Feuer, sei (*kūnī*) für Abraham kalt und unschädlich' (Sure 21,69), und wo er vom Männlichen, d.h. dem Wasser, spricht: 'Haben wir euch nicht aus verächtlichem Wasser geschaffen? Hierauf taten wir es in einen festen Behälter (den Uterus) bis zu einer bestimmten Frist (*qadar*)' (Sure 77,20–22), und ferner: 'Wir haben alles in einem (begrenzten) Maße (*qadar*) geschaffen' (Sure 54,49). Da der Koran voller Ruhm, Größe, Herrlichkeit ist und das äußerste an artikulierter Sprache, Erklärung, Komposition und Beweiskraft, *muß* er diese sieben Stufen einschließen, die, wie wir gezeigt haben, in den sieben Oberen Buchstaben enthalten sind. In diesem Sinne heißt es [im Ḥadīṯ]: 'Der Koran stieg in sieben Buchstaben herab, von denen jeder gleichrangig (*šāf kāf*) war[6], d.h. der Koran spricht von den sieben Gebäuden[7], die in den sieben Oberen Buchstaben ver-

[6] Wensinck, *Concordance* 1/448 b; vgl. *Ras. Iḫwān aṣ-Ṣafā'* 3/488.

[7] Sure 78,12: „Und wir haben über euch sieben feste (Himmelsgewölbe) aufgebaut".

borgen sind, in ihm gibt es für jedes Gebäude einen Kommentar, einen Hinweis und ein Zeichen. Zu den Hinweisen auf den Buchstaben Kāf, der dem Adam zugeordnet ist und ganz allgemein, ohne Erläuterung, auf die Namen der Dinge hinweist, gehört das Vorkommen von Namen [im Koran], die die Araber nicht kannten und für deren Beschaffenheit auch im Verstand kein äußerer (*ẓāhir*) Hinweis vorhanden war, wie z.B. *as-Salsabīl* und *Zanǧabīl*[8], *al-Akwāb*[9], *al-Abārīq*[10], *al-Istabraq*[11], *al-Ḥūr al-ʿĪn* (die Huris), *Hārūt* und *Mārūt*, *Ǧibra'īl*, *Mīkā'īl* und *Ġislīn*[12] und dergleichen mehr, das, wenn wir es zusammentragen wollten, das Buch zu lang werden ließe".

Bei der Untersuchung dieses Textes muß man stets im Auge behalten, daß Siǧistānī Neuplatoniker ist; wir haben daher damit zu rechnen, daß die ursprüngliche Vorstellung von der Funktion der sieben Buchstaben KUNI QDR bereits im Sinne der neuplatonischen Emanationslehre zurechtgebogen ist. Folgen wir dem Text im einzelnen.

Gottes Schöpfungsbefehl (*amr*) ruft sieben Buchstaben ins Dasein, die „die oberen" heißen: KUNI QDR. *Qadar* ist Zumessung, Vorherbestimmung, Prädestination. *Kūnī* ist das Femininum zu dem Imperativ, mit dem Gott das All erschafft: *kun* „sei, werde!". Die Umwandlung des Genus wird durch den Koranvers 21,69 legitimiert (*qulnā: yā nāru kūnī bardan wa-salāman ʿalā Ibrāhīm*), die einzige Belegstelle für die weibliche Imperativ-Form *kūnī* im Koran. Diese Umwandlung hatte anscheinend zwei Gründe. Einmal wird dadurch dem maskulinen Qadar ein weibliches Pendant gegeben; offenbar spielt die Vorstellung von der Schöpfung als Zeugungsvorgang mit hinein. Diese Einführung eines weiblichen Prinzips ist ein ganz typischer Zug der Remythisierung monotheistischer Vaterreligionen; Gnosis und Kabbala kennen analoge Erscheinungen[13]. Zum andern kommt durch *Kūnī* — zusammen mit dem bekannten *Qadar* — eine Buchstaben-Heptade zustande, die sich sehr vielseitig verwenden läßt.

Zuerst entsprechen die sieben Buchstaben je einem Nāṭiq. Dann aber gehen aus ihnen auch die Elemente hervor, aus denen sich die intelligible obere Welt und die körperliche Welt bilden: die drei Buchstaben QDR bringen eine Trias namens *Ǧadd*, *Fatḥ* und *Ḫayāl* hervor, die uns noch beschäftigen wird; sie bildet mit Kūnī und Qadar die obere Welt. Aus den vier Buchstaben von Kūnī dagegen gehen die vier *ṭabā'iʿ* (Naturen), d.h. die vier Elementarqualitäten Heiß und Kalt, Feucht und Trocken hervor, aus denen sich die Elemente und dann die körperlichen Dinge bilden.

[8] Sure 76,17f.

[9] Sure 43,71; Paret: „Humpen".

[10] Sure 56,18; Paret: „Kannen".

[11] Ein Brokat; Sure 18,31; 44,52; 55,54; 76,21.

[12] Sure 69,36; Schmutzwasser, Wundwasser?

[13] Vgl. Scholem, *Zur Kabbala und ihrer Symbolik* Kap. 3: „Kabbala und Mythos" (S. 117f.; besonders 140f.); Jonas 1/354.

Zugleich setzen die sieben Buchstaben andere Buchstaben in die Welt. Die Technik, nach der das geschieht, ist die gleiche wie in *Kašf* II: die Namen der Buchstaben werden buchstabiert. Dazu hat der Text ein anschauliches Diagramm. Die Kreise sind gegen den Uhrzeigersinn zu lesen; dabei ist oben links zu beginnen. So gehen aus Adams Buchstabe K (*kāf*) die Buchstaben Alif (A) und Fā' (F) hervor; das Alif bringt das Lām (L) hervor, das Lām das Mīm (M) und das Mīm das Yā' (Y). Analog ist mit Noahs Wāw zu verfahren: im Wāw steckt das A, im Alif wiederum L und F usw. Auf diese Weise bringt jeder Buchstabe sechs weitere hervor; während der Ursprungsbuchstabe jeweils für den Nāṭiq eines Zyklus steht, bedeuten die sechs Buchstaben, die aus ihm hervorgehen, dessen sechs Imame, wobei wiederum der siebte Imam mit dem nächstfolgenden Nāṭiq identisch ist (vgl. oben S. 25). Unglücklicherweise bringt das im Diagramm angewandte Verfahren bei Abrahams Buchstaben N statt sechs Buchstaben sieben hervor, doch kann eine unvorhergesehene Heptade einen ismailitischen Kabbalisten kaum schrecken: der überzählige Buchstabe ist eben der — von Abraham abstammende — Qā'im.

Es ist auffällig, daß auch der Qā'im noch Stellvertreter (*ḫulafā'*) hat, von denen ausdrücklich gesagt ist, daß sie „nach ihm" auftreten; das älteste Schema läßt die Zyklen ja mit dem Auftreten des Qā'im selbst enden. Siǧistānīs Text ist offenbar eine Konzession an die fatimidische Propaganda, die ja die drei „verborgenen Imane" und die vier ersten Fatimiden als *ḫulafā'* bezeichnete; Siǧistānī war der erste Autor der Persischen Schule, der den Anspruch der Fatimiden anerkannte[14]; allerdings scheint er mit der Wiederkunft des Qā'im Muḥammad b. Ismā'īl nach dem sechsten *ḫalīfa* (al-Manṣūr) gerechnet zu haben.

2

Mit dem Urpaar der sieben Buchstaben KUNI und QDR, das, wie hier bei Siǧistānī, mit Intellekt und Seele gleichgesetzt oder in den späteren neuplatonisierenden Schriften meist ganz weggelassen wird, haben wir einen zentralen Begriff der ältesten ismailitisch-qarmaṭischen Kosmologie vor uns. Den ältesten Beleg für Kūnī und Qadar hat van Arendonk in einigen Versen des Dichters Tamīmī, eines Zeitgenossen und Panegyrikers des jemenitischen Zaiditenimams an-Nāṣir Aḥmad (reg. seit 301/914), bei dem jemenitischen Historiker Hamdānī entdeckt[15]; dort heißt es von den Qarmaṭen des Jemen:

[14] Vgl. Madelung, *Imamat* 107ff.

[15] 'Abdallāh b. 'Umar al-Hamdānī, Verf. von *Sīrat an-Nāṣir li-dīn Allāh Aḥmad b. al-Hādī*; das Buch ist nicht erhalten; die Stelle ist bei v. Arendonk nach dem jemenit. Historiker des 6./12. Jahrhunderts al-Laḥǧī zitiert; *Opkomst* 304f.

wa-ṣaiyarū Qadaran rabban wa-ḫāliqahū
Kūnī wa-qad qasama l-arzāqa wa-ḥtaǧabā

„Sie machten Qadar zu einem Gott und zu seinem Schöpfer/ [machten sie] Kūnī, nachdem [dieses] den Lebensunterhalt zugeteilt und sich [dann] verborgen hatte."

Und in zwei weiteren Versen heißt es:

fa-qad ǧaʿalū lahum Qadaran wa-Kūnī
maʿa l-Ǧaddi l-muqārini lil-Ḫayālī

wal-Istiftāḥi arbāban aṭāʿū
lahā n-naǧǧāra — yā laka min dalālī!

„Sie haben sich Qadar und Kūnī / mit al-Ǧadd nebst al-Ḫayāl / und al-Istiftāḥ zu Göttern gemacht; sie folgten / darin dem Zimmermann — ach welche Verirrung!"

Der Historiker Hamdānī (4./10. Jahrhundert), der diese Verse zitiert, fügt kommentierend hinzu, die Qarmaṭen lehrten ihre Adepten: „die Götter (*al-āliha*) sind sieben, in jedem Himmel einer. Der erste und höchste von ihnen, der im höchsten, siebten Himmel ist, heißt Kūnī; er erschuf Qadar, der im zweiten Himmel ist. Qadar wiederum erschuf die Götter, die unter ihm sind, nämlich al-Ǧadd, al-Istiftāḥ und al-Ḫayāl, und alle übrigen Geschöpfe... Sie sagen jetzt zu dem, was sie früher Kūnī zu nennen pflegten, '*der Vorangehende*' (*sābiq*), und zu dem, was sie Qadar zu nennen pflegten, '*der Folger*' (*tālī*), und dann al-Ǧadd, al-Fatḥ und al-Ḫayāl. In einer ihrer Spekulationen sind KUNI QDR sieben obere *ḥudūd*[16], von denen sie behaupten[17], [nur] vier Kategorien (*ṭabaqāt*) ihrer vorzüglichsten Würdenträger (*afāḍil*) gelangten zu ihnen hin[18]. Zum *Vorangehenden* und zum *Folger* sagen sie auch 'die beiden ersten Prinzipien' (*al-aṣlān*), und sie sagen: die beiden sind der Intellekt und die Seele, während al-Ǧadd, al-Fatḥ und al-Ḫayāl aus ihnen beiden gleichwie Emanationen (*kal-inbiʿāṯāt*) [hervorgegangen] sind"[19].

Die Verse des Tamīmī führen in die früheste Zeit der ismailitischen Mission im Jemen zurück; der in einem Vers erwähnte Zimmermann (*an-naǧǧār*) ist der erste jemenitische Missionar Ibn Ḥaušab Manṣūr al-Yaman[20]. Hamdānīs Kommentar verzeichnet bereits die Wandlungen, die die alte Kosmogonie zu Beginn des 4./10. Jahrhunderts unter dem Einfluß des Neuplatonismus erfahren hatte und die wir in Siǧistānīs *Iftiḫār* im einzelnen studieren können. Allerdings wird bei Siǧistānī

[16] Gegen van Arendonk ist das *ḥudūd ʿulwīya* der HS beizubehalten.

[17] Das *zaʿamū* der HS braucht nicht gestrichen zu werden, wie v. A. meint.

[18] Gemeint sind anscheinend Ḥuǧǧa, Imam, Waṣī und Nāṭiq; vgl. unten S. 69.

[19] Van Arendonk 305.

[20] Maqrīzī, *Ittiʿāẓ*, ed. Šayyāl S. 40 Z. 6.

Qadar dem Intellekt, Kūnī der Seele gleichgesetzt, während nach Hamdānīs Kommentar Kūnī = Sābiq = Intellekt sein soll. Auch nach den Versen Tamīmīs ist Kūnī der Schöpfer des Qadar, der den zweiten Rang einnimmt. Dagegen dürfte Siǧistānīs Anordnung sekundär sein; die Reihenfolge Kūnī-Qadar hatte sich im Sprachgebrauch so eingebürgert, daß Siǧistānī am Anfang des oben S. 53 zitierten Passus einige Mühe hat, zu erklären, warum gleichwohl Qadar der „Vorangehende" sei. Der ursprüngliche Vorrang Kūnīs wird auch von anderen Texten bestätigt.

3

Neben dem untersuchten Passus aus Siǧistānīs *Iftiḫār* lassen sich noch drei weitere Texte heranziehen, die allerdings in der Herkunft wie im Inhalt beträchtliche Unterschiede aufweisen. Da ist einmal die ausführliche Version oder Variante des Kūnī-Qadar-Mythos in der *Risāla* des Abū ʿĪsā al-Muršid, die S.M. Stern entdeckt und untersucht hat (s.u. S. 75); dieser Text verbindet Kūnī-Qadar allerdings nicht mit den Buchstaben und soll daher gesondert behandelt werden. Die beiden anderen Stellen sind ein Text aus Abū Ḥātim ar-Rāzīs *Kitāb al-iṣlāḥ* (s.u. S. 174) und einer aus dem *Kitāb al-fatarāt* (s.u. S. 172).

Die Stelle bei Rāzī (gest. 322/933) ist kaum jünger als die Verse des Jemeniten Tamīmī, aber sie stammt aus einem ganz anderen Milieu: Rāzī wirkte als Missionar in Iran und war wie Siǧistānī Neuplatoniker. Aber auch er hatte sich, genau wie sein von ihm kritisierter Zeitgenosse Nasafī (s.u. S. 173), mit den älteren Lehren auseinanderzusetzen und sie in sein System einzubauen. Ohne Schwierigkeiten ging das nicht ab, wie die Kontroverse zwischen Rāzī und Nasafī zeigt (*Iṣlāḥ*, HS Tübingen 206–208; vgl. den arab. Text u. S. 217ff.):

„Die Oberen Buchstaben sind sieben: drei davon abgeleitet aus dreien, während der siebte Buchstabe, der dem Herrn der Enthüllung (*ṣāḥib al-kašf*) vorbehalten ist, allein steht im Vorrang vor den vorhergehenden Buchstaben, wie ja auch der Herr der Enthüllung einzig dasteht in seinem Vorrang, den er allein unter seinesgleichen (d.h. den übrigen *nuṭaqāʾ*) genießt. Unsere Ausführungen werden dadurch bestätigt, daß Šuʿaib (Jethro) den Stab der Propheten hatte; er gab dann den Stab Adams an Moses weiter, d.h. sein (Moses') Buchstabe ist aus dessen (Adams) Buchstaben abgeleitet und ist dessen Pendant, so wie [auch] die drei Buchstaben einer aus dem anderen abgeleitet sind und einander zum Paar ergänzen. Die Sache mit der Paarung der Buchstaben ist aber nicht so, wie sie in jenem Buch [dem *Maḥṣūl* des Nasafī) beschrieben ist, nämlich: Paarung des Kāf mit dem Wāw, des Nūn mit dem Yāʾ und des Qāf mit dem Dāl, während das Rāʾ einzeln, ohne Pendant bleibt, und daß dies die sechs Tage bedeute, an denen Gott die Schöpfung schuf und daß der siebte, das Rāʾ, den siebten Tag bedeute, an dem er nicht schuf. Das ist ein Irrtum in diesem Kapitel [des *Maḥṣūl*]. Diese Paarung bedeutet viel-

mehr etwas anderes: die Paarbildung der Buchstaben in diesem Kapitel ist die Paarung der drei Buchstaben des Ersten mit den drei Buchstaben des Zweiten, während der vierte Buchstabe [des Ersten] sich nicht paart, denn sie sind einer aus dem anderen abgeleitet und emaniert (*munbaʿiṯa*), so wie das Zweite aus dem Ersten abgeleitet und emaniert ist. Das Qāf unter den Buchstaben des Zweiten ist also emaniert und abgeleitet aus dem Kāf, wobei dies sein Pendant abgibt, während das Yā', der vierte Buchstabe des Ersten, in ihm allein dasteht, da dieses (das Erste) das Zweite an Rang überragt; es ist insgesamt der siebte der Buchstaben und dem Siebten, dem Herrn der Enthüllung, vorbehalten. Dieser Buchstabe hat kein Pendant unter den Buchstaben des Zweiten, denn das Zweite gebietet über die Zusammensetzung (der Welt?), und der siebte Zyklus, in dem ihr Herr sich dieser Buchstaben annimmt, kennt keine Zusammensetzung, sondern ist ein einfacher Zyklus (d.h. es gibt kein *ẓāhir* und *bāṭin* mehr, sondern nur noch *bāṭin*). Die Paarung der Buchstaben geschieht also folgendermaßen:

das Erste	Eins	Zwei	Drei	Vier
	K	U	N	I
das Zweite	Fünf	Sechs	Sieben	
	Q	D	R	

So also geschieht die Paarung der Oberen Buchstaben, und nicht so, wie es in jenem Buch dargestellt ist; das ist nämlich in dieser Hinsicht unrichtig, denn die Paarung der Buchstaben muß [so erfolgen], daß jeder Buchstabe des Zweiten gepaart mit einem der Buchstaben des Ersten steht, denn sie sind aus diesen emaniert wie das Zweite aus dem Ersten".

Aus dieser Polemik Rāzīs läßt sich das von Nasafī vertretene Schema rekonstruieren: am Anfang steht das Schöpferwort *kun* (sei, werde!), bestehend aus den Buchstaben K und N; aus dem K geht das W hervor — „Paarung des Kāf mit dem Wāw" —, aus dem N das Ī — „Paarung des Nūn mit dem Yā'" —

K → W N → Ī

So wird aus *kun* Kūnī.

Kūnī ist „das Erste", im neuplatonischen System des Nasafī also der Intellekt (*ʿaql*). Aus dem „Ersten" emaniert das „Zweite", die Seele, gleichgesetzt mit Qadar. Dabei entsteht innerhalb des QDR das D aus dem Q: قد, während das R einzeln bleibt, d.h. nicht mit den anderen Buchstaben verbunden wird. Jeder Buchstabe entspricht einem Tag der Schöpfungswoche; das isolierte R ist der Sonntag.

Rāzī ist mit dieser Darstellung unzufrieden. Bei ihm gehen die Buchstaben QDR aus den Buchstaben KUNI hervor:

K	U	N	Ī
↓	↓	↓	
Q	D	R	

Dabei entfällt auf das I kein Pendant; es steht für den Qā'im. Entsprechend den Buchstaben ergibt sich auch für die sieben Sprecherpropheten eine paarige Anordnung:

Adam	Noah	Abraham
↓	↓	↓
Moses	Jesus	Muḥammed

Daher ist Moses der eigentliche Nachfolger Adams, Muḥammad der Erneuerer der Religion Abrahams[21].

Rekapitulieren wir zum Vergleich die zu Anfang dieses Kapitels zitierte Version aus Siǧistānīs *Iftiḫār*: Dort wird *kun* zu Kūnī; aus diesem und der göttlichen Prädestination, dem männlichen Qadar, entstehen die sieben „oberen Buchstaben", aus denen die übrigen 28 Buchstaben des Alphabets hervorgehen, und zwar anscheinend in Heptaden: Siǧistānī bezeichnet die sieben ersten Buchstaben ausdrücklich als ein „Viertel" der 28 Buchstaben; der Hinweis auf die vier Artikulationswerkzeuge Kehlkopf, Gaumenzäpfchen, Zunge und Lippen scheint anzudeuten, wie die vier Buchstabenheptaden entstehen. In Rāzīs *Iṣlāḥ*, der ja nur einzelne Anschauungen Nasafīs kritisiert, ist der Zusammenhang nicht so ausführlich wiedergegeben.

4

Eine weitere Version, die von den neuplatonischen Spekulationen Nasafīs, Rāzīs und Siǧistānīs noch völlig frei ist, enthält das *Kitāb al-fatarāt*, das vermutlich in der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts im fatimidischen Nordafrika redigiert worden ist (s.u. S. 172). Der Text (HS Tübingen S. 100ff.) setzt wie Nasafī die sieben Wochentage den sieben Sprecherpropheten gleich; dann heißt es weiter:

„Wenn das erste Prinzip das zweite Prinzip [von sich aus] ins Dasein rufen wollte (*arāda*), so wäre es dazu nicht in der Lage und würde scheitern, zu schwach sein und an Gottes Willen (*mašī'a*) nicht heranreichen; und wollten die beiden Prinzipien zusammen den Schöpferwillen Gottes blockieren (*yaḥbisā*), so brächten sie dies nicht fertig, wären zu schwach und vermöchten es nicht. Die beiden [Prinzipien] sind die Finsternis (*ẓulma*) und das Licht (*nūr*), wobei die Finsternis *vor* dem Licht gemacht wurde, während die meisten Leute behaupten, das Licht sei eher da als die Finsternis. Diese besteht aus vier Buchstaben (ẒLMH) entsprechend der Zahl der Buchstaben von KUNI, während das Licht (NUR) der Zahl der Buchstaben von QDR entspricht. Läßt er denn nicht — [auch] abgesehen von [den] Buchstaben — alle Dinge in der Welt aus der Finsternis entstehen? Die Pflanzen läßt er aus den Schichten der Erde

[21] Dazu S.M. Sterns Aufsatz *Abū Ḥātim ar-Rāzī on Persian Religion*, in: Stern, *Studies*.

hervorkommen und die Früchte aus den Finsternissen der Höhlungen und aus den Bäumen, die Tiere aus dem Wasser in den Finsternissen — den Finsternissen der Lenden — und aus dem Staub. Es ist kein Gott außer Gott, der dies alles lenkt." „Die beiden [Prinzipien] sind [identisch mit dem] Thron und dem Schemel. [Das Wort] „Schemel" hat vier Buchstaben (KRSI), [das Wort] „Vorangehender" (SABQ) [ebenfalls] vier. „Thron" (ʿRŠ) und QDR [dagegen] sind [nur] drei Buchstaben. Die beiden sind [ferner identisch mit] „Nūn. Beim Schreibrohr und was man damit niederschreibt" (Sure 68,1). ʻDas Schreibrohr und was man niederschreibtʼ sind Vorangeher (*sābiq*) und Folger (*tālī*): der Vorangeher ist das Schreibrohr, der Folger ist die Tafel. Als Gott das Schreibrohr erschuf und die Tafel machte, kamen aus ihnen die Buchstaben der Nātiqs hervor: der Buchstabe Adams, dann der Noahs, der Abrahams, der Moses', der Jesu, der Muḥammads und der des Qā'im. Daher überliefern die Anhänger der Seelenwanderung des Ausspruch des gelehrten Imams Ǧaʿfar b. Muḥammad as-Ṣādiq — Gottes Heil ihm!: ʻGott erschuf Schatten; der erste Schatten war Adam, war er doch der erste, der Folge leistete. Dann der zweite [und so fort] bis zum siebten, wobei der erste vorzüglicher war als der zweite [und so fort] bis zum siebtenʼ[22]."

„Ferner entstanden aus den beiden [Urwörtern] sieben Buchstaben: der Buchstabe von Adams Bevollmächtigtem (*waṣī*) und die Buchstaben der Bevollmächtigten Noahs, Abrahams, Moses', Jesu, Muḥammads und der Buchstabe des Ḥuǧǧa des Qā'im — Heil ihnen! Weiter entstanden aus den Beiden sechs Buchstaben für die Imame Adams, dann sechs Buchstaben für die Imame Noahs, dann je sechs für die Imame Abrahams, Moses', Jesu und Muḥammads. Dann entstanden aus ihnen 24 Buchstaben für die Ḥuǧǧas des Qā'im und drei Buchstaben für einen Ḏū Maṣṣa[23], einen Ma'ḏūn[24] und einen Dāʿī."

„Dann entstanden 96 Buchstaben für die Ḥuǧǧas und die Imame Muḥammads und 24 Buchstaben für die Ḥuǧǧas ihrer Ḏū Maṣṣa's (*ḏawī maṣaṣihim*), Ma'ḏūn (sic, sing.) und Dāʿīs. Dann entstanden 96 Buchstaben für die Ḥuǧǧas und Imame Jesu und 24 für deren ʻHändeʼ (*ayādī*)[25] usw. . . ."

Jeder Prophetenzyklus erhält 96 Buchstaben für die Ḥuǧǧas (8 × 12, jeweils für den Waṣī und die sieben Imame) und 24 für den niederen Rang der „Hände" (*ayādī*). Nur Adam hat keine zwölf Ḥuǧǧas wegen der geringen Zahl der Menschen, die zu seiner Zeit auf der Erde lebten; sein

[22] Die „Anhänger der Seelenwanderung" sind die Nuṣairier; der Mythos von den sieben Schatten, auf den hier angespielt ist, findet sich im „Buch der Sieben und der Schatten" (*K. al-haft wal-aẓilla*) S. 34ff.

[23] Zum Ḏū Maṣṣa s. oben S. 46.

[24] Wörtl. „Bevollmächtigter". Ivanow, *Organization* 11 Anm. 2, vermutet, es handele sich um einen „shadowy rank", der erfunden worden sei, um die Hierarchie auf die erforderliche mystische Zahl zu bringen.

[25] Vgl. Siǧistānī, *Iṯbāt* 128.

Zyklus hat also nur 84 Ḥuǧǧas — je zwölf für die sieben Imame. Insgesamt entstehen aus dem Urpaar 780 Buchstaben[26]; dann geht daraus die ganze Welt mit allen Geschöpfen hervor.

In diesem Text sind die sieben Buchstaben

KUNI QDR

das Grundmuster für die anderen Namen des Urpaares:

ẒLMH NUR
KRSI ʿRŠ

Thron und Schemel, so erfahren wir hier, sind also nur sekundäre Äquivalente des aus den sieben Buchstaben bestehenden Urpaares. Das gilt auch für Licht und Finsternis, die einen für die Ismāʿīlīya sonst nicht typischen Dualismus ins Spiel bringen. Auffällig ist vor allem, daß die Finsternis vor dem Licht rangiert, doch ist dem vielleicht nicht allzuviel Bedeutung zuzumessen; die Gleichsetzungen richten sich vor allem nach der Zahl der Buchstaben: ẒLMH besteht aus vier, NUR aus drei Buchstaben.

Aus dem Urpaar, das sich unter anderem auch im koranischen „Schreibrohr„ und der „Tafel" hypostasiert, gehen — anscheinend durch den Akt des Schreibens auf der Tafel — die uns schon bekannten Buchstaben der sieben Sprecherpropheten hervor, die zwar nicht genannt werden, die aber wie in Siǧistānīs *Iftiḫār* mit den sieben Buchstaben der Urwörter Kūnī und Qadar identisch sein müssen[27]. Aus den Urbuchstaben gehen ferner die Buchstaben aller Imame der Propheten-Zyklen hervor. Wie das geschieht, läßt der Text offen, doch besteht kein Zweifel, daß hier das Diagramm aus dem *Iftiḫār* (s. oben S. 56) einzusetzen ist. Allerdings ist im *Kitāb al-fatarāt* die Zahl der Buchstaben darüberhinaus noch weiter aufgebläht, um auch geringere Ränge der *daʿwa*-Hierarchie zu bezeichnen. Aus den Buchstaben gehen dann die Geschöpfe der irdischen Welt hervor.

5

Wenn auch alle bisher untersuchten Texte — *Kašf* II, Guyards Fragment II, Dailamīs anonyme Zitate, *Iftiḫār*, *Iṣlāḥ* und *Fatarāt* — in Einzelheiten voneinander abweichen, so repräsentieren sie doch alle

[26] Beide HSS haben *sabʿ miʾa wa-ṯalāṯīn*; eine Addition der aufgeführten Zahlen ergibt jedoch nicht 730, sondern 780; *ṯalāṯīn* ist also aus *ṯamānīn* verschrieben.

[27] Daß an dieser Stelle die im *Kitāb al-haft wal-azilla* überlieferte Schattenkosmogonie der „Anhänger der Seelenwanderung", d.h. der Nuṣairier, herangezogen wird, ist merkwürdig. Anscheinend paßte die Vorstellung von den Sprecherpropheten als „Schatten" in das Bild einer Welt, die aus „Licht" und „Finsternis" hervorgeht.

einunddenselben Vorstellungskreis; sie sind Varianten derselben kabbalistischen Kosmogonie. Aus dem göttlichen Schöpfungsbefehl *kun* und der göttlichen Prädestination *qadar* entstehen die sieben Buchstaben Kūnī und Qadar als ein Urpaar, dessen „äußere" Bilder die koranischen Begriffspaare Thron/Schemel und Schreibrohr/Tafel sind. Während *Kašf* II nur von Thron und Schemel redet, nennt *Fatarāt* alle Äquivalente. Bei den Autoren der Persischen Schule wird das Urpaar im neuplatonischen Sinn umgedeutet; der Kommentar des Hamdānī zu den Versen des Tamīmī dokumentiert diese Neuerung. Aus den sieben Urbuchstaben entstehen die 28 Buchstaben des arabischen Alphabets; wie dies geschieht, ist von Text zu Text verschieden. Die schwerfällige Methode in *Kašf* II scheint die ältere Form zu sein; die glattere Version, nach der die 28 Buchstaben in vier Heptaden entstehen, dürfte jünger sein. Die Buchstaben prägen vor allem das Schema der *da'wa*-Hierarchie: die sieben Urbuchstaben entsprechen den sieben Sprecherpropheten; aus den sieben Buchstaben gehen — wie z.B. im Diagramm des *Iftiḫār* — die Buchstaben der jeweils sechs Imame jedes Zyklus hervor. Die Buchstaben des Alphabets treten schließlich zu Wörtern und Begriffen zusammen, die „das Buch", d.h. die göttliche Offenbarung, bilden.

Das Urpaar Kūnī-Qadar war für die Lehre der Qarmaten so zentral, daß der Dichter Tamīmī es als deren „Götter" bezeichnen konnte; im *Corpus Gabirianum* heißen die Qarmaten einmal geradezu *al-Kūnīya wal-Qadarīya*[28]. Mit der Genese der Buchstaben und den sieben Prophetenzyklen sind Kūnī und Qadar so eng verbunden, daß man diese Komplexe wohl als originär zusammengehörig ansehen darf. Da der gesamte Vorstellungskreis sowohl im Jemen (Verse des Tamīmī) als auch bei den ältesten Autoren der Persischen Schule (Nasafī, Rāzī, Siǧistānī) als auch in der frühen fatimidischen Literatur (*Kašf* II, *Fatarāt*; Dailamī-Zitate wahrscheinlich nach Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman) vorausgesetzt ist, dürfen wir ihn als zum Grundbestand der ältesten ismailitisch-qarmatischen Lehre gehörig betrachten.

Den neuplatonischen Autoren paßten Kūnī und Qadar natürlich nicht mehr so recht ins Konzept, wenn sich das Urpaar auch leicht durch den Intellekt und die Seele ersetzten ließ. Bei der Umdeutung geht die ursprüngliche Priorität der weiblichen Kūnī[29] verloren: der Intellekt ist männlich, die Seele weiblich. Wenn die Heptade der sieben „oberen Buchstaben" auch meist nur noch als Urform für die Heptaden der *da'wa*-Hierarchie benutzt wird, so schwindet doch auch im neuplatonischen Kontext ihre ursprüngliche kosmogonische Funktion nicht voll-

[28] *Kitāb al-iḫrāǧ*, vgl. Kraus, *Contribution* I/XLIX.

[29] In Siǧistānīs *Iftiḫār* wird Kūnī noch als Femininum behandelt: „*'alā anna Kūnī wāqi'atun 'alā t-tālī wa-Qadar wāqi'un 'alā s-sābiq*"; s.u. S. 213 Z. 8f.; den Nicht-Ismailiten Tamīmī und Hamdānī ist diese wichtige Nuance entgangen.

ständig, wie die beiden zitierten Texte aus dem *Iftiḫār* und den *Fatarāt* zeigen.

Während Nasafī, Rāzī und Siǧistānī sich noch bemühen, die älteren Vorstellungen mit der neuen Lehre zu harmonisieren, sind sie in der theologischen Summe *Rāḥat al-ʿaql* des Kirmānī, der unter den fatimidischen Kalifen al-ʿAzīz und al-Ḥākim wirkte, fast ganz getilgt. Zwar gibt es auch dort noch ein Kapitel über die „Oberen Buchstaben"[30], deren Zahl auch mit sieben angegeben wird, doch werden Kūnī und Qadar nicht mehr genannt. In Kirmānīs System (vgl. u. S. 83ff.) sind die sieben „Oberen" vielmehr jene sieben Intellekte, die sich zwischen dem zweiten und dem zehnten Intellekt — dem demiurgischen *ʿaql faʿʿāl* — befinden, und entsprechen den Engeln der sieben Planetenphären. Nur einmal erwähnt Kirmānī Kūnī und Qadar eher beiläufig und in ganz anderem Zusammenhang — als bei früheren Autoritäten vorkommende Namen[31]. In seiner eigenen Lehre hatten sie keinen Platz mehr; das alte Urpaar hatte ausgedient.

[30] Kap. IV, Abschn. 5 u. 6 (S. 121ff.; 132ff.); vgl. auch S. 104 Z. 14.

[31] *Riyāḍ* 157.

DIE OBEREN FÜNF

1

Die Verse des Tamīmī verbinden das Paar Kūnī-Qadar mit drei weiteren „Göttern", *al-Ǧadd, al-Istiftāḥ* und *al-Ḫayāl.* Hamdānī erläutert, diese fünf seien die obersten der sieben Götter der Qarmaten, deren jeder in einem eigenen Himmel wohne; die Namen des sechsten und des siebten Gottes weiß er allerdings nicht zu nennen (vgl. o. S. 59).

Die Gruppe Ǧadd-Fatḥ-Ḫayāl (Istiftāḥ ist sonst nicht belegt und ist nur eine aus Gründen des Versmaßes erweiterte Form von Fatḥ) findet sich in der späteren ismailitischen Literatur immer wieder, wenn auch in wechselndem Zusammenhang[1]. Corbin, der der Trias einen eigenen Artikel widmete[2], hat beobachtet, daß sie mit dem Urpaar stets eine feste Pentade bildet[3]. Allerdings ersetzen die neuplatonischen Autoren Kūnī und Qadar meist durch den Intellekt und die Seele und erhalten so die Pentade ʿAql-Nafs-Ǧadd-Fatḥ-Ḫayāl. Zuweilen treten auch die „äußeren" (*ẓāhir*) Namen dafür auf; für das Urpaar werden meist Schreibrohr (*qalam*) und Tafel (*lauḥ*), für die Trias die Namen von Engeln verwendet[4]. Stets

[1] Fāṭimid. Lit.: *Fatarāt* 237; Qāḍī an-Nuʿmān, *R. mudhiba* 54; 60f.; Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman, *Asrār an-nuṭaqāʾ* 20 (dort auch S. 11 die sieben „Oberen Buchstaben"); Siǧistānī, *Iftiḫār* 57ff.; *Iṯbāt* 128; *Tuḥfa* 150; *Yanābīʿ* (Corbin 92; Ġālib 169); *Nuṣra* in: Kirmānī, *Riyāḍ* 202; Anonym: *Ḫazāʾin al-adilla* 510f.; Ṣūrī, *Qaṣīda ṣūrīya* 33. Nizārit. Lit.: Ḥātim b. ʿImrān, *al-Uṣūl* 108; Abū Firās, *Maṭāliʿ* 39; vgl. Salisbury, *Translation* 312; Guyard, *Fragments* 340 Anm. 18. Ṭaiyibit. Lit.: Ḥāmidī, *Kanz al-walad* 33, 165, 179; ʿAlī b. al-Walīd, *Ḏaḫīra* 91; Anonym: *Masāʾil maǧmūʿa,* in: Strothmann, *Gnosis-Texte* 89f., 107. Dailamī, *Qawāʿid* 53 verwechselt die *ḥudūd ʿulwīya* mit den *ḥurūf ʿulwīya.*

[2] Corbin, *La Triade Gabriel, Michaël, Séraphiel (Jadd, Fath, Khayâl),* in: *Etude préliminaire* zur Edition von Nāṣir-i Ḫusraus *Ǧāmiʿ al-ḥikmatain* 91–112.

[3] *La Triade* 91; 93f.

[4] Siǧistānī, *Iftiḫār* 57; Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman, *Asrār* 20; Nāṣir-i Ḫusrau, *Ḫwān* 170ff.: *qalam, lauḥ, ǧadd, fatḥ, ḫayāl. Ras. Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* 3/208: *qalam, lauḥ,* Isrāfīl, Mīkāʾīl, Ǧibraʾīl.

aber bleibt die Pentade stabil, auch da noch, wo sie sekundär in andere kosmologische Schemata eingefügt wird[5].

In dem ganz aus Siebener-Zyklen und Siebener-Reihen bestehenden System der Ismailiten nimmt sich die Pentade merkwürdig fremd aus. Nach ihrer Herkunft soll aber hier zunächst nicht gefragt werden; zuerst einmal muß ihre Funktion in den Systemen der einzelnen ismailitischen Autoren geklärt werden. Die Verse des Tamīmī geben darüber keinen Aufschluß; im *Kitāb al-kašf* und im *Kitāb ar-rušd* kommt die Pentade nicht vor. Dagegen wird sie von den Autoren der Persischen Schule mehrfach erwähnt. Allerdings sind die Stellen in Rāzīs *Iṣlāḥ*, die Nasafīs Lehre kritisieren, zu fragmentarisch, um als Ausgangspunkt dienen zu können; sie lassen sich erst interpretieren, wenn die Funktion der Gruppe bekannt ist. Jedenfalls haben Kūnī, Qadar und Ǧadd auch im *Maḥṣūl* des Nasafī eine Rolle gespielt. Es empfiehlt sich, zunächst Nasafīs Schüler und Verteidiger Siǧistānī als Gewährsmann heranzuziehen, dessen erhaltene Werke umfangreich genug sind, um einen Begriff von den Zusammenhängen seines Systems zu geben.

In dem oben untersuchten 5. Kapitel von Siǧistānīs *Iftiḫār* wurde lediglich gesagt, daß Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl aus den drei Buchstaben QDR hervorgehen (vgl. oben S. 54). Ausführlicher beschäftigt sich das 4. Kapitel des *Iftiḫār* mit den drei Wesen (HS Tübingen 57–65; arab. Text unten S. 206). Danach ist *Ǧadd* das „Glück" — es wird ausdrücklich durch das synonyme *baḫt* erklärt — das dem zur geistigen Leitung einer religiösen Gemeinschaft (*umma*) Berufenen so beisteht wie irdisches Glück dem geborenen Herrscher; derjenige, dem das *Ǧadd* beisteht, „wird zum Herrn und Lenker derer, die zu seiner Zeit leben", er „leitet sie recht zum Wohlgefallen und zur Erkenntnis Gottes" (u. S. 206f.). Da von seiner Offenbarung (*tanzīl*) und seiner Gesetzesreligion (*šarīʿa*) die Rede ist, die er in der Sprache seines Volkes verkündet, kann nur der Sprecherprophet (*nāṭiq*) gemeint sein; tatsächlich wird er wenig später als „der mit der Fähigkeit des Redens Beglückte" (*al-maǧdūd bin-nuṭq*) bezeichnet. *Fatḥ* (Öffnung) ist die zweite Gnade, die Gott ihm zukommen läßt, die Kraft, durch die er die dunklen Koranstellen deutet (*auwala*). Diese Kraft überträgt er seinem Wesir — dem Waṣī/Asās — so wie der weltliche Herrscher die Regierung einem Wesir anvertraut. Während *Ǧadd* mit dem den Propheten inspirierenden Engel Gabriel gleichgesetzt wird, ist *Fatḥ* der Engel Michael; er öffnet (*fataḥa*), was *Ǧadd* zugedeckt (*wakā*) hat. Die dritte Gnade Gottes gegenüber dem Nāṭiq ist die Fähigkeit, einen Imam als Nachfolger einzusetzen; diese Kraft heißt *Ḫayāl* (Vorstellungsvermögen, Phantasie), da der Prophet sich vorstellen muß, was seiner Gemeinde nach seinem Tode widerfahren wird. Schließlich aber wird einer aufstehen (*qāʾim*), der nicht nur als bloßer Imam die Kraft des

[5] Vgl. die *Risāla* des Abū ʿĪsā al-Muršid (unten S. 76) und das System der Drusen (Ḥamzas Traktat XIII des Drusenkanons, vgl. unten S. 140): *ʿAql, Nafs, Kalima, Sābiq, Tālī, Ǧadd, Fatḥ, Ḫayāl.*

Ḫayāl von den beiden „Fundamenten" (*asāsān* — dem Nāṭiq und dem Waṣī/Asās) erbt, sondern auch *Ǧadd* und *Fatḥ*, d.h. den Rang des Nāṭiq, des Waṣī/Asās und des Imam in einer Person vereinigt; dann wird die Seele zur Ruhe kommen.

Dieser Text ist indes mit Vorsicht aufzunehmen; er wendet sich direkt an die Spötter, die die ismailitische Terminologie lächerlich zu machen suchen, also an Außenstehende. Es ist damit zu rechnen, daß er nur soviel sagt, wie auch den *ahl aẓ-ẓāhir* annehmbar sein mochte. Siǧistānī sucht Ǧadd und Fatḥ durch Koranstellen zu belegen und die drei Kräfte mit Engeln gleichzusetzen. Daß Ḫayāl nicht im Koran vorkommt, beweist aber, daß die ganze Trias nicht koranischen Ursprungs ist und daß die in zahlreichen Texten wiederkehrenden Belege für Ǧadd (Sure 72,3) und Fatḥ (Sure 48,1) nachträgliche Erklärungen sind. Wenn es stimmt, was Hamdānī über die in je einem Himmel wohnenden „Götter" der Qarmaṭen sagt, dann ist diese alte Vorstellung in Siǧistānīs *Iftiḫār* bereits vollständig spiritualisiert und ihres ursprünglichen mythologischen Sinnes entkleidet. Andere Stellen in Siǧistānīs Werk deuten in der Tat darauf hin, daß die im *Iftiḫār* gegebene Deutung der drei Namen nicht die einzige, sicher auch nicht die ursprüngliche gewesen ist.

Die Zugehörigkeit der drei Namen zu einer festen Pentade zeigt sich deutlich daran, daß bei Siǧistānī stets von den „Oberen Fünf" (*al-ḫamsa al-ʿulwīya*) die Rede ist[6]. Sie sind die „spirituellen Ränge" (*al-ḥudūd ar-rūḥānīya*)[7], die ihre irdische Entsprechung in den „Unteren Fünf" oder „körperlichen Rängen" (*al-ḥudūd al-ǧusmānīya*), d.h. den Graden der ismailitischen *daʿwa*-Hierarchie, haben (für die Siǧistānī besondere Termini, vielleicht Decknamen, benutzt). Diese beiden Pentaden bilden zusammen eine Art durchgehender Stufenleiter, auf der die Erkenntnis der Geheimnisse der Oberen Welt von deren höchster Stufe herab zum untersten Grad der Hierarchie, dem einfachen Missionar (*dāʿī*), gelangen kann:[8]

Die Oberen Fünf:	Qadar / Intellekt / Vorangehender (*sābiq*)	
	Kūnī / Seele / Folger (*tālī*)	
	al-Ǧadd	
	al-Fatḥ	
	al-Ḫayāl	
Die Unteren Fünf:	Asās	(„Fundament", = Waṣī)
	Mutimm	(„Vollender", = Imam)
	Lāḥiq	(„Beigegebener, Adlatus" = Ḥuǧǧa)
	Yad	(„Hand", dazu vgl. S. 63)
	Ǧanāḥ	(„Flügel" = Dāʿī)[9].

[6] *Iftiḫār* 55–57; *Yanābīʿ* ed. Corbin 92; ed. Ġālib 169; *Nuṣra* in: Kirmānī, *Riyāḍ* 202.

[7] *Iṯbāt* 128.

[8] *Iṯbāt* a.a.O.

Vor dem Hintergrund dieses Systems wird nun auch der Passus in Rāzīs *Iṣlāḥ* verständlich, in dem Nasafīs Anschauungen von der Funktion dieser Stufenleiter der Kritik unterzogen werden (*Iṣlāḥ* 183ff.; arab. Text unten S. 225f.). Nasafī hatte im *Maḥṣūl* die koranische Geschichte von Abrahams Anbetung der Gestirne (Sure 6,75–78) als Hinweis auf ebendiese Stufenleiter gedeutet:

„Was aber die Behauptung [Nasafīs] über die Deutung des Verses aus der Abrahamsgeschichte angeht: ‘Als nun die Nacht über ihn gekommen war, sah er einen Stern’ usw., und die Irrtümer darin, daß er nämlich, als er in den Grad des Ǧadd eingeweiht wurde und [des Sternes] Licht, Glanz und Majestät erblickte, sich verwundert habe, hochmütig geworden sei und gemeint habe, dieser [der Stern = Ǧadd] sei der Schöpfer; daß er dann bei näherer Betrachtung festgestellt habe, daß dieser durch etwas über ihm begrenzt sei, und gesagt habe: ‘Ich liebe die nicht, die verschwinden’ — d.h. ich mag nicht an die Göttlichkeit von etwas Endlichem glauben, und sei es noch so herrlich — und ‘als er den Mond aufgehen sah’ — d.h. als er die Seele erblickte — wie er ihm in seinem Wesen (*huwīya*) erschien, und er sein Licht, seinen Glanz und seine Majestät erblickte, er sich verbeugt und bekannt habe, dieser sei der Schöpfer, und gesagt habe: ‘Dies ist mein Herr’; daß er dann, als er den Rang des Vorangehenden (*sābiq*) erreichte, auch ihn [den Mond = die Seele] begrenzt gefunden und gesagt habe: ‘Wenn mein Herr mich nicht rechtleitet, werde ich zum Volke derer gehören, die irregehen’; und daß er, als er [schließlich] die Sonne sah, in den Rang des Vorangehenden eingeweiht wurde, diesen für groß gehalten, seine [eigene] Knechtschaft bekannt und gesagt habe: ‘Das ist mein Herr’ und dazu dasselbe gesagt habe wie [vorher] über das Ǧadd und die Seele . . . darin ist vieles falsch und man darf es nicht glauben.“

Hier werden zwar nur die oberen Sprossen der Stufenleiter sichtbar, doch ist ihre Funktion nun klar: auf dem Weg zum Rang des Nāṭiq steigt Abraham über die Stufen von Ǧadd, Nafs/Tālī und ʿAql/Sābiq in der wahren Erkenntnis aufwärts.

Rāzī kritisiert diese Vorstellung Nasafīs; für ihn ist es klar, daß Abraham, einmal bis zum Rang des Ǧadd aufgestiegen, sich nicht derart über das Wesen des Schöpfers habe täuschen können, wie Nasafī es darstellt, zumal da sogar viele, die noch auf der untersten Stufe der Erkenntnis stehen (die *mustaǧībūn*, die Adepten, d.h. die einfachen Anhänger der ismailitischen Lehre ohne Rang), ja sogar viele nicht der Erkenntnis der

[9] Solche Listen von *daʿwa*-Graden in der ismailitischen Literatur decken sich nicht immer mit der tatsächlichen *daʿwa*-Organisation. Die Bezeichnungen für die *dāʿīs* und Unter-*dāʿīs* scheinen regional verschieden gewesen zu sein; Gleichsetzungen kommen vor (z.B. Lāḥiq = Ḥuǧǧa, Dāʿī = Ǧanāḥ). Die Zahl der Ränge wird anscheinend später erweitert; s.o. S. 63; vgl. Siǧistānī, *Tuḥfa* (möglicherweise erweitert oder pseudepigraphisch überliefert); Kirmānī, *Rāḥat al-ʿaql* 137.

da'wa teilhaftige Muslims schon wissen, daß man den Schöpfer nicht sehen kann (vgl. den arab. Text unten S. 226). Überhaupt, so führt Rāzī weiter aus, vermögen die *nuṭaqā'* selbst auf der Stufenleiter nur bis zum Ǧadd vorzudringen, wie die Geschichte Moses' am Berg Sinai zeigt (Sure 7,143): als er Ǧadd mit Augen gesehen hat, erfaßt ihn die Begierde, auch Tālī zu sehen, dieses aber sagt: „Du wirst mich nicht sehen! Aber schau den Berg (d.h. Ǧadd) an", und es verspricht ihm, er werde alles sehen, was auch Ǧadd sehe. Als aber der Herr (Tālī) dem Berg (Ǧadd) erscheint, wird dieser zu Staub zermahlen; Moses erkennt zerknirscht, daß er selbst nicht höher aufsteigen kann. Kenntnis von den beiden Prinzipien (*sābiq, tālī*) erhalten die Propheten — und durch sie die unteren Grade der *da'wa* (die *usus* und *atimmā'*) ausschließlich durch die Vermittlung von Ǧadd und Ḫayāl, und zwar „vermittels der Gnade des Ǧadd vom Sābiq und durch das Ḫayāl vom Tālī, je nach ihrem Rang und danach, wieviele Stufen sie [durchlaufen] haben; sie können das, was darüber ist, hienieden nicht erblicken; ihre Unterrichtung (*tarbiya*) geht auf das Tālī zurück, denn dieses ist damit betraut, sie durch das Ǧadd und das Ḫayāl über sich selbst und über Sābiq vermittels seiner Gnade zu informieren"[10]. Welche Rolle das Fatḥ bei Rāzī spielte, ist wegen des fragmentarischen Charakters seiner Kritik nicht festzustellen.

Die Funktion der drei Kräfte oder Wesen Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl war also auch innerhalb der Persischen Schule selbst umstritten; festzustehen scheint indes, daß sie die untersten Stufen einer fünfstufigen spirituellen Oberwelt bilden, durch die die Grade der irdischen *da'wa*-Hierarchie die Erkenntnis vermittelt bekommen — sei es, daß sie stufenweise bis zum *Sābiq* aufsteigen (Nasafī) oder sei es, daß sie die Kenntnis der beiden obersten, unerreichbaren Prinzipien durch die drei unteren vermittelt bekommen (Rāzī).

2

Ganz ähnlich werden Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl in der fatimidischen Literatur des 4./10. Jahrhunderts gedeutet, z.B. im *Kitāb al-fatarāt* (HS Tübingen S. 237), wo es heißt: „Dies bedeutet sein Wort: 'Kāf und Nūn; beim Schreibrohr und was man damit niederschreibt' (Sure 68,1). Kāf und Nūn werden zu einem einzigen Schriftzug, so daß der Befehl (d.h. *kun*) entsteht; das Kāf ergibt nämlich, wenn man es buchstabiert, drei Buchstaben, entsprechend den drei Oberen: dem [göttlichen] Wort (*kalima*), dem Vorangehenden (*sābiq*) und dem Folger (*tālī*); auch das Nūn [ergibt] drei Buchstaben, wenn man es buchstabiert; die deuten auf die drei Geistwesen (*rūḥānīya*) al-Ǧadd, al-Fatḥ und al-Ḫayāl, und diese drei wiederum bedeuten die drei unteren Ränge: den Nāṭiq, den Asās (= Waṣī) und den Mutimm (= Imam)". Das entspricht der Darstellung

[10] *Iṣlāḥ* 186; arab. Text u. S. 226 apu.

in Siǧistānīs *Iftiḫār* und in Rāzīs Deutung der Moses-Geschichte: der Sprecherprophet erreicht die Stufe des Ǧadd (und erkennt, so dürfen wir ergänzen, die unmittelbar über dem Ǧadd gelegenen beiden Urprinzipien), der Asās/Waṣī erreicht nur die Stufe des Fatḥ, der Imam mutimm sogar nur die des Ḫayāl.

Auch in der *Risāla al-muḏhiba* des Qāḍī an-Nuʿmān (s.u. S. 171) hat die Stufenleiter eine ähnliche Funktion[11]; dort erfahren die „unteren Grade" stufenweise die Einwirkungen (*āṯār*) der fünf oberen Ränge ʿAql-Nafs-Ǧadd-Fatḥ-Ḫayāl: die Seele (*nafs*) erhält vom Intellekt (*ʿaql*) dessen Inhalte, die intelligiblen Formen; Ǧadd gibt diese weiter nach unten bis hinab zum Ḫayāl, das „dem Imam gleicht, der der Seele des Ḥuǧǧa die göttlichen Einwirkungen und die intelligiblen Wissensinhalte, die auf die spirituellen Ränge (*al-ḥudūd ar-rūḥānīya*) hinweisen, ohne körperliche Vermittlung eingibt (*muḫaiyil*)".

Je mehr Texte man indes zum Vergleich heranzieht, desto verwirrender wird die Vielfalt der Deutungen, desto abenteuerlicher werden die Versuche etymologischer Erklärung der drei Namen. In den *Asrār an-nuṭaqā'* des Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman[12] heißt es: „Ḫayāl wird verwendet für [den Engel des Jüngsten Tages] Isrāfīl, denn es ist das erste in den Sinn Kommende, das sich im Gedanken darstellt (*yataḫaiyalu fī l-fikr*) und dadurch zu einer Form (*ṣūra*) im Stadium der Potentialität wird; ist er doch der mit der Posaune (*ṣūr*)..." In dem Wortspiel *ṣūra/ṣūr* wird die neuplatonische Terminologie gewaltsam mit der islamischen Engellehre zusammengezwungen: Ḫayāl ist der Engel Isrāfīl und zugleich die Form (ἰδέα) *in potentia.* Trotz dieser grotesken Umdeutung bewahrt der Text noch die Erinnerung an die urspüngliche Funktion der drei Stufen: „Isrāfīl ist ein Name, der für den Imam der Zeit verwendet wird". Auch die beiden anderen Namen werden etymologisch gedeutet: „Die zweite Hypostase, die die Weisen Mīkā'īl nennen, ist Fatḥ, denn es öffnet (*fataḥa*) durch das Aussprechen (*ḏikr*), was im Gedanken (*fikr*) schon da ist...; es wird für den Ḥuǧǧa des Imams verwendet...; Ǧibrā'īl wird Ǧadd genannt, denn er ist erhaben, göttlich, heilig, Ernst ohne Scherz (*ǧidd* (!) *lā hazla fīhi*)." Im *Kitāb ḫazā'in al-adilla*, das Siǧistānī oder Kirmānī zugeschrieben wird, findet sich sogar der Versuch, Ḫayāl im Koran zu belegen; da das Wort aber dort nicht vorkommt, muß *ḫabāl* „Verwirrung" (Sure 3,118) herhalten[13].

3

Alle diese oft grotesken Bemühungen der neuplatonischen Autoren dürfen wir als Versuche ansehen, eine altertümliche Vorstellung von

[11] *Ḫams rasā'il* 60f.; vgl. S. 54.
[12] HS Tübingen 20–24; arab. Text u. S. 221.
[13] Arab. Text u. S. 214.

einer Pentade überweltlicher Wesen oder Hypostasen zu erklären, deren Funktion obsolet, deren Namen unverständlich geworden waren. Übriggeblieben ist — neben den merkwürdigen Namen der drei untersten Stufen — nur die Hohlform der Pentade der „Oberen Fünf" (*al-ḫamsa al-ʿulwīya*). Sie tritt in der frühen ismailitischen Literatur entweder in der Form Kūnī-Qadar-Ǧadd-Fatḥ-Ḫayāl oder — neuplatonisch umgedeutet — mit Intellekt und Seele anstelle von Kūnī und Qadar auf. Herkunft und Bedeutung der Namen Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl sind dunkel. Strothmann übersetzt: „Ǧadd (etwa das Aufmerken, ἔννοια), Fatḥ (das Aufschließen des Sinnes), Ḫajāl (die visionäre Vorstellung)"[14]. Corbin[15] interpretiert Ǧadd als „aura gloriae", Fatḥ als „interpretatio victrix" und Ḫayāl als „imaginatio gloriae" oder „imagination représentative et victorieuse"; dabei versucht er, hinter Ǧadd die alte iranische Vorstellung vom Nimbus des Königtums (*xvarnah*) wiederzufinden, muß aber für Fatḥ und Ḫayāl eine entsprechende Deutung schuldig bleiben[16].

Mit ἔννοια für Ǧadd verwendet Strothmann einen gnostischen Begriff; den entscheidenden Hinweis gibt jedoch Corbin, der an die Pentade der Manichäer erinnert[17]. Tatsächlich sind die fünf „Wohnungen" (*škina*), in denen sich nach der Lehre Manis der Leib Gottes manifestiert[18], das bekannteste Beispiel einer gnostischen Pentade: Intellekt (νοῦς), Denken (ἔννοια), Einsicht (φρόνησις), Gedanke (ἐνθύμησις) und Überlegung (λογισμός)[19], syrisch *haunā, madd'ā, re'yānā, maḥšabtā, tar'ītā*[20]. Die Pentade intellektueller, kognitiver oder imaginativer Fähigkeiten, in denen der verborgene Urgott sich hypostasiert (und auf denen der erlösende Erkenntnisakt beruht), ist jedoch keine Erfindung Manis, sondern ein weitverbreiteter Topos auch anderer gnostischer Systeme. Bei Basilides geht aus dem *Unnennbaren Vater* die Pentade Intellekt (νοῦς), Vernunft (λόγος), Klugheit (φρόνησις), Weisheit (σοφία) und Kraft (δύναμις) hervor, die ihrerseits die Engelmächte hervorbringt[21]. Im *Apokryphon des Johannes* bilden Gedanken (ἔννοια, πρόνοια), jungfräulicher Geist (παρθενικόν πνεῦμα), Erste Erkenntnis (πρόγνωσις), Unver-

[14] *Gnosis-Texte* 35f.

[15] *Etude préliminaire* 91–112.

[16] Ebd. 97. Diese Interpretation stützt sich auf die Gleichsetzung von *ǧadd* und *baḫt* im *Iftiḫār*; s.o. S. 68.

[17] Ebd. 94; 109 f.; *Gnose antique* 122.

[18] Puech, *Manichéisme* 75; Widengren, *Mani* 50; Bousset, *Hauptprobleme* 235; Jonas 288; Burkitt, *Religion of the Manichees* 33. Der *Fihrist* spricht von „Gliedern" (*aʿḍāʾ*): *ḥilm, ʿilm, ʿaql, ġaib, fiṭna*; oder: *ḥubb, īmān, wafāʾ, murūwa, ḥikma; Fihrist* 329 Z. 2f.; vgl. Yaʿqūbī (ed. Houtsma) 1/180: *laun, ṭaʿm, rāʾiḥa, maḥassa, ṣaut.* Dazu Colpe, *Anpassung* 89.

[19] Hegemonios, *Acta Archelai* (Beeson 10,1; Berlin 15 Z. 10); Jonas 287.

[20] Burkitt, *Religion of the Manichees* 33. Die kopt. Äquivalente in *Kephalaia* 21/28f.

[21] Iren. *Adv. haer.* I 23,3; *Die Gnosis* 1/81.

gänglichkeit (ἀφθαρσία) und Ewiges Leben die „Fünfheit der Äonen des Vaters“[22]; in den Thomasakten wird der „Gesandte der fünf Glieder, des Verstandes, des Gedankens, der Klugkeit, der Überlegung, der Beherzigung“ angerufen[23]; der *Eugnostos-Brief* aus Nag Hammadi hat eine ähnliche Namenreihe[24].

Die gnostische Pentade[25] findet sich in den Systemen schiitischer Gnostiker wieder, ohne daß sich im einzelnen nachweisen läßt, ob sie aus dem Manichäismus oder aus anderen gnostischen Lehren übernommen wurde. Zu nennen wären z.B. die Nusairier oder die aus der häresiographischen Literatur bekannte, nach ihren Pentaden „Verfünffacher“, *Muḫammisa*, genannte Sekte, die uns noch beschäftigen wird (s.u. S. 157ff.). In die unmittelbare Umgebung der frühen Ismāʿīlīya gehört der Häretiker Aḥmad ibn al-Kaiyāl, der zunächst für einen der verborgenen Imame als *dāʿī* gewirkt hatte, dann aber verstoßen worden war und die *daʿwa* auf eigene Rechnung fortgesetzt hatte[26]; nach seiner Lehre[27] gliedert sich die „Obere Welt“ in fünf „Örter“, zuoberst den „Ort der Örter“ (*makān al-amākin*), dessen Äquivalent in der geoffenbarten Gesetzesreligion der Thron ist; darunter die vier Örter der höchsten, der vernüftigen (*nāṭiqa*), der tierischen und der menschlichen Seele.

Die genannten Parallelen zeigen, daß die Pentade der Oberen Welt kein Spezifikum der Ismāʿīlīya ist. Die Beharrlichkeit, mit der sie sich in den Siebenerreihen der ismailitischen Lehre behauptet, stützt die Annahme einer Entlehnung aus einem fremden System, das sich jedoch nicht mehr identifizieren läßt. Mit dem Rahmen der Fünfzahl scheinen die weder aus der ismailitischen Lehre noch aus der islamischen Tradition erklärbaren Namen Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl — wahrscheinlich Übersetzungen von Termini aus einer anderen Sprache — übernommen worden zu sein. Dabei wurden die beiden obersten Hypostasen durch die genuin ismailitischen Neuprägungen Kūnī und Qadar, später durch die neuplatonischen Termini *ʿaql* und *nafs* ersetzt[28]. Solange nicht nachzuweisen ist, aus welcher Quelle die drei Namen stammen — mit den manichäischen Škinas lassen sie sich jedenfalls nicht zur Deckung bringen — bleibt ihre Deutung ein ungelöstes Problem.

[22] Ed. Krause/Labib 58–60; 123; Giversen 57; *Die Gnosis* 1/145. Vgl. Iren. *Adv. haer.* I 29,1; *Die Gnosis* 1/139.

[23] *Die Gnosis* 1/437, 460.

[24] *Die Gnosis* 2/38, 40, 42.

[25] Vgl. Bousset, *Hauptprobleme* 235.

[26] Idrīs, *ʿUyūn al-aḫbār* IV 357f. Vgl. auch Abū l-Maʿālī, *Bayān al-adyān* 47f.

[27] Šahrastānī 138–141.

[28] Man fühlt sich versucht, schon in der unbekannten Vorlage zumindest den Intellekt an der Spitze der Pentade anzunehmen, da bei den Gnostikern häufig der νοῦς die fünf Namen anführt, doch muß das reine Spekulation bleiben.

DIE VERBLENDUNG DES DEMIURGEN

1

Eine vollständige Kūnī-Qadar-Kosmogonie, die von neuplatonischen Umdeutungen noch frei ist, hat S.M. Stern durch Zufall in einer indischen Sammelhandschrift[1] entdeckt: die *Risāla* des Abū ʿĪsa al-Muršid, eines ismailitischen *dāʿī*, der unter dem Fatimiden al-Muʿizz (reg. 341–364/953–957) zeitweise stellvertretend für den General Ǧauhar die *maẓālim*-Gerichtsbarkeit wahrnahm[2]. Stern, in dessen Nachlaß der Text veröffentlicht wird[3], hat ihn mit den Berichten der jemenitischen Autoren über Kūnī und Qadar verglichen und ihn — zumindest in den Hauptzügen — für die originäre Lehre der Qarmaten gehalten. Bei der Beurteilung des Textes ist allerdings im Auge zu behalten, daß er relativ jung ist und zudem wichtige Bestandteile der ismailitischen Lehre — etwa die Genese der Buchstaben — nicht enthält; er ist also zunächst einmal als eine Variante unter anderen anzusehen.

Im folgenden sind die wichtigsten Passagen des Textes übersetzt (die Einteilung nach Paragraphen folgt der Edition Sterns). Nachdem in § 1 Gottes absolute Einheit und Einzigkeit (*tauḥīd*) betont worden ist, fährt der Text fort:

§ 2 „Als er nun etwas beabsichtigte (*arāda irādatan*) und etwas wollte (*šāʾa mašīʾatan*), schuf er ein Licht, und er schuf aus diesem Licht ein Geschöpf. Dieses Licht blieb einen Augenblick seiner ewigen Dauer, ohne zu wissen, ob es Schöpfer sei oder geschaffen. Dann hauchte er Geist in es und rief er an: ʻSei! (*kun*), und es ward mit Gottes Erlaubnis. Gott rief alle Dinge aus dem Nichts (*mubdaʿatan*) ins Sein aus dem Kāf und dem Nūn...[4], dann durch das Wāw und das Yāʾ; so wurde es zu einem Namen für den, der über ihm ist[5], deshalb nannte er es Kūnī. Dann

[1] Jetzt Fyzee Collection, Goriawala No. 80 IV.

[2] Maqrīzī, *Ittiʿāẓ*, ed. Bunz 76; ed. Šaiyāl² 117 Z. 1.

[3] Stern, *The Earliest Cosmological Doctrines of Ismailism*; in: Stern, *Studies*.

[4] Die folgende Parenthese ist dunkel: „*wa-mukauwin wa-mukauwan wa-kāʾin ṯumma llāh*. Stern: "There is bringing into being, one who brings into being, and a thing which is brought into being. Then there is Allah".

[5] *fa-ṣāra sman li-man fauqahū*. Man würde eher erwarten: „für den, der unter ihm ist".

erging an dieses von seinem Schöpfer, dem Schöpfer aller Kreatur, der Befehl: 'Erschaffe aus deinem Licht ein Geschöpf, das dir ein Beistand (*wazīr*) und Helfer (*mu'īn*) sei und das für unseren Befehl die Ausführung übernehme!' Da schuf es aus seinem Licht ein Geschöpf und gab ihm einen Namen und nannte es Qadar. Durch Kūnī rief Gott alle Dinge ins Dasein (*kauwana*), und durch Qadar bestimmte er sie voraus (*qaddara*)."

§ 5 „Kūnī besteht also aus vier Buchstaben, Qadar dagegen aus dreien; das sind sieben Buchstaben. Das bedeutet, daß es (Kūnī) nach seiner Erschaffung des Qadar aus dem Licht, das zwischen ihm selbst und diesem war, sieben Cherubim (*Karūbīya*) erschuf. Es gab ihnen esoterische Namen, deren Bedeutung nur die Freunde Gottes — Heil ihnen! — und ihre Anhänger unter den treuen Gläubigen begreifen, nämlich:

al-'Aẓama (Macht)
al-'Izza (Herrlichkeit)
al-Hudā (Rechte Leitung)
al-Bahā' (Glanz)
ar-Ra'fa (Barmherzigkeit)
al-Amr (Gebot, Befehl)
al-Mu'tamar (Rat)."

§ 6 „Nachdem es die sieben *Karūbīya* erschaffen hatte, erging von ihm der Befehl an Qadar: 'Erschaffe aus deinem Licht Äonen (*ḥudūd*)'[6]. Er nannte sie „Geistwesen" (*rūḥānīya*); ohne daß sein Licht sich verringerte, so schuf er sie. Sie sind die Mittler zwischen ihm und den Nāṭiqs und ihren Freunden — Heil ihnen! — Er gab ihnen Namen, und zwar

al-Ǧadd
al-Fatḥ
al-Ḫayāl
an-Naṣr
Riḍwān
Mālik
Malakūt
Munkar
Nakīr
al-Ǧabarūt
al-Kibriyā'".

§ 7 „Dann schuf das Vorangehende (*sābiq*) — gesegnet und erhaben ist es! — die Luft, die fein ist, und nannte sie exoterisch (*fīmā aẓhara*)

[6] Dem arabischen *ḥadd* „Grenze" würde eher der gnostische Terminus ὅρος entsprechen. Von der Funktion her jedoch spielen die *ḥudūd* die Rolle der gnostischen Äonen und haben mit dem *horos* des valentinianischen Systems nichts zu tun.

„Thron"; dann schuf es das Wasser und nannte es „Schemel". Dann spaltete (*fataqa*) es die Luft zu Wogen; da bildeten sich sieben Luftschichten, die nannte es „sieben Himmel"; dann versetzte es die Luft in wogende Bewegung, und es bildeten sich daraus die Erde und die Berge, und es grub sieben Meere und machte die Sphäre zu Zwölfen als Hinweis auf die zwölf Geistwesen."

§ 12 „Wisse — Gott lehre dich, was gut ist! — daß, als das Erste als Geist ins Sein gerufen wurde, es niemanden außer sich selbst erblickte. Da kam ihm ein Gedanke wie einem, der sich wundert: *es dachte nämlich, außer ihm gebe es niemanden.* Da emanierten (*inbaʿaṯat*) aus ihm im selben Augenblick sechs Äonen (*ḥudūd*) durch die Macht des Schöpfers, *damit er es lehre, daß über ihm ein Mächtiger sei*, ohne den es selbst keine Macht habe und ohne dessen Willen es nicht handeln könne. Drei [von den *ḥudūd*] waren über ihm, drei unter ihm. Als es nun sah, daß dies nicht seiner eigenen Macht und seinem eigenen Willen entsprang, ward es dessen inne, der über ihm war, und es anerkannte seinen Schöpfer, indem es sprach: 'Es ist kein Gott außer Gott', d.h. 'ich bin kein Gott'."

§ 15 „So wisse — Gott möge dich die Gnosis (*al-ʿilm*) erlangen lassen! — daß es (Kūnī) nach der Erschaffung Qadars den Sieben, den *Karūbīya*, wie auch den Geistwesen (*rūḥānīya*) und den sechs Äonen befahl, sich Qadar zu unterwerfen (*taslīm*), sich vor ihm zu beugen (*ḫuḍūʿ*) und sich niederzuwerfen (*suǧūd*), denn es wollte ihm (dem Qadar) den Befehl überlassen und ihn zu seinem Teilhaber an seiner Befehlsgewalt machen. Da warfen sie sich ergeben und gehorsam nieder, außer einem Äon, und zwar dem Widersacher (*ḍidd*) namens [in Chiffren: B'LIS; lies:] Iblīs, der im Buch erwähnt ist, einem der drei unteren [Äonen], denn der grüßte aus Überheblichkeit (*istikbāran*) nicht und sprach: 'Ich bin besser als er. Mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn aber aus Lehm', d.h.: 'ich bin durch die Allmacht deines Schöpfers, der dich erschaffen hat, aus deinem Licht [erschaffen], während diesen da du [selbst] erschaffen hast' so daß er aus diesem groben [Material] besteht.' Als er sich also weigerte, vertrieb es (Kūnī) ihn aus seiner Nachbarschaft; so wurde er zum Oberteufel (in Chiffren: *Iblīs al-abālisa*), denn er sündigte wider den Befehl seines Herrn. Adam aber, den Gott [im Koran] folgendermaßen erwähnt: 'Dein Herr sprach zu den Engeln: Werft euch vor Adam nieder! Da warfen sie sich nieder außer Iblīs'[7] — das ist der untere[8] Adam. Genau so geht [auch] die Geschichte des himmlischen[9] Adam, denn was in der Höhe (*fī l-ʿulūw*) geschieht, das geschieht auch unten

[7] Frei zitiert nach Sure 2,34 u.a.

[8] Die Lesung der Chiffre (nach Strothmann, *Gnosis-Texte* 178) ergibt keinen Sinn; sie lautet: *Ādam 'LMLY*. Stern erwog die Lesungen *al-walī* oder *al-maulā*; vom Kontext her würde man eher *as-suflī* erwarten.

[9] Wieder ist die Chiffre verderbt: *Ādam 'LSM'YNY*. Stern will *as-samāwī* lesen; näher läge noch *as-samāʾī*.

(*fī s-sufl*). Als er (Iblīs) vertrieben war, wurde er ein Tadelnswerter und Verfluchter, während die, die so wie die sieben vertrauten Engel (Sure 4,172) gehorcht und gegrüßt hatten, d.h. die [übrigen] Fünf, in Sicherheit waren: *at-Tawahhum*, *al-Irāda* und *al-Mašī'a* — dies die drei, die oberhalb waren — und die beiden [übrigen] unteren. Mit ihnen fängt [alles] an und zu ihnen kehrt [alles] zurück."

2

Der Schöpfungsakt in der *Risāla* des Abū 'Īsā al-Muršid beginnt damit, daß Gott etwas „beabsichtigt" und etwas „will". Absicht (*irāda*) und Wille (*mašī'a*) werden gleichsam hypostasiert; als selbständige Wesen erscheinen sie am Schluß des Textes (§ 15) unter den Äonen, die aus dem Kūnī hervorgehen, erweitert um die „Vorstellungskraft" (*tawahhum*) — eine Kombination, die uns schon oben in einer dem Ǧa'far aṣ-Ṣādiq zugeschriebenen Tradition im *Kitāb az-zīna* des Rāzī begegnet ist: dort waren aus dieser Trias die Buchstaben hervorgegangen[10]. In seinem Kommentar dazu sagt Rāzī: „Manche haben dieser Tradition, die wir im Namen Ǧa'far aṣ-Ṣadiqs tradieren, widersprochen und gesagt, *tawahhum* könne von Gott nicht ausgesagt werden, da es ein menschliches Attribut sei". Diese Kritik dürfte sich gewiß auf den Koran berufen haben, in dem *irāda* und *mašī'a* synonym — als Verbalnomen oder in finiter Form — für das Wollen Gottes gebraucht werden, während *tawahhum* nicht vorkommt.

Die Herkunft der Begriffe *irāda* und *mašī'a* aus dem Koran und dem *kalām* des 2./8. Jahrhunderts ist offenkundig; die Spekulation über den Willen Gottes gehört in den Zusammenhang der Erörterung von Gottes Vorauswissen und Vorherbestimmung. Auch der frühe schiitische *kalām* beschäftigte sich mit diesem Problem; allerdings ist dort der Begriff des Willens noch nicht — wie stets in den ismailitischen Texten — in zwei getrennte Hypostasen zerlegt[11]. Diese Hypostasierung des göttlichen Schöpferwillens und seine Entfaltung zu einer Syzygie sind bekannte gnostische Topoi: im *Poimandres* des hermetischen Corpus bringt die βουλή θεοῦ die φύσις hervor[12]; Barbelognosis und Valentinianismus kennen ähnliche Beispiele[13]. Im System einiger Schüler des Valentinianers Ptolemaios hypostasiert sich der göttliche Urgrund (βυθός) in dem Paar

[10] *Zīna* 1/66; s.o. S. 50; vgl. *Fatarāt* 240ff.

[11] Zum Begriff *irāda* bei Muḥ. b. an-Nu'mān *Šaiṭān aṭ-Ṭāq* und Hišām b. al-Ḥakam s. Aš'arī 37f.; Madelung, *Contribution*.

[12] *Corp. herm.* I 8; *Die Gnosis* 1/422; Jonas 1/345.

[13] *Apokr. Joh.* BG 31; *Die Gnosis* 1/146; bei dem Valentinianer Ptolemaios beginnt die Schöpfung mit dem Akt des ἐννοηθῆναι, Iren. *Adv. haer.* 1,1; Hippol. *Ref.* VI 29,5; *Die Gnosis* 1/170. *Excerpta ex Theodoto* § 7: ἄγνωστος οὖν ὁ πατὴρ ὢ ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς αἰῶσι.

„Gedanke"–„Wille" (ἔννοια–θέλησις), mit dem er dann den νοῦς und die ἀλήθεια zeugt: „zuerst gedachte er etwas hervorzubringen, darauf wollte er es"[14]. Man vergleiche damit die Formulierung im Buchstabenmythos des *Kašf* (II 46): *lammā arāda Allāh an yabtadi'a mulkan arāda annahū 'alamun*, oder in der *Risāla* des Abū 'Īsā: *lammā arāda irādatan wa-šā'a mašī'atan halaqa nūran*. Angesichts der zahlreichen Züge, die die ismailitische Lehre auch sonst mit gnostischen Sekten verbinden, fällt es schwer, hier nur eine zufällige Übereinstimmung zu sehen, zumal da auch die übrigen noch zu behandelnden Einzelheiten der *Risāla* in die gleiche Richtung weisen. Offenbar hat die Gnosis die Vorstellung von der Syzygie der göttlichen Willenshypostasen geliefert, doch wurde das übernommene Schema mit Begriffen aus Koran und *kalām* gefüllt, wobei *irāda* ebenso um ein Synonym erweitert wurde wie in *Kašf* II der Thron.

Das Paar *irāda-mašī'a* in kosmogonischer Funktion war dem fatimidischen Ägypten noch bekannt, wie nicht nur Abū 'Īsā al-Muršid zur Zeit des Mu'izz und der Gaon Sa'adya zur Zeit des Ḥākim bezeugen[15], sondern auch die Drusen, die es — unter dem Einfluß des inzwischen rezipierten Neuplatonismus, mit dem „Intellekt" und der „Seele" gleichsetzen[16]. Noch sehr viel später spuken die längst verblichenen Hypostasen durch die Schriften ismailitischer Autoren. In den aus dem 19. Jahrhundert stammenden *Masā'il fī l-ḥaqā'iq*, den Antworten eines ismailitischen Lehrmeisters auf Fragen zu einzelnen Glaubenslehren[17], stellen die Adepten die Frage nach einer Trias *irāda-mašī'a-amr*, „die einer der Würdenträger erwähnt habe" (*'an qaul ba'ḍ al-ḥudūd*) und die sich angeblich noch über dem Ersten Intellekt befinden sollte; ferner wird in Frage 10 desselben Abschnitts „einer der Weisen" mit dem Satz zitiert: „Der Befehl (*amr*) war Licht; dann folgten die drei *ḥudūd* Allmacht (*qudra*), Kraft (*'izza*) und Wille (*mašī'a*)". Aber der Meister lehnt die Fragen der Adepten einfach ab, „da die Anfrage unklar und der Gewährsmann unbekannt" sei. Offenbar wußte er mit den alten Hypostasen nichts mehr anzufangen[18].

Aus der Syzygie der Willenshypostasen entspringt Gottes Schöpferbefehl *kun*, der zu einem selbständigen Wesen Kūnī wird. Kūnī erschafft ein zweites Wesen, Qadar; erinnern wir uns der Verse des Tamīmī: „Sie machten Qadar zu einem Gott und zu seinem Schöpfer [machten sie] Kūnī". Kūnī erschafft nicht nur die sieben Cherubim (*Karūbīya*), sondern auch die irdische Welt: die Luft und das Wasser, die sieben Himmel (nach Sure 21,30), die Erde und die Meere, wobei die Luft dem „Thron" (*'arš*), das Wasser dem „Schemel" (*kursī*) entspricht. Kūnī

[14] Iren. *Adv. haer.* I 12,1; Hippol. *Ref.* VI 38,5f.; *Die Gnosis* 1/256f.; Jonas 1/364f.

[15] Vajda, *Saadia* 76.

[16] *Ris.* VI des Drusenkanons; Bryer 18f.; vgl. u. S. 141.

[17] Strothmann, *Gnosis-Texte* 5ff.

[18] Ebd. 50. Vgl. Ḥāmidī, *Kanz* 45; 165.

spielt also die Rolle des Demiurgen, des subalternen Schöpfers des Kosmos. Diese Funktion wird sinnfällig unterstrichen durch die sonst nur Gott selbst zustehende Eulogie *tabāraka wa-ta'ālā* — für orthodox-muslimische Begriffe eine ungeheuerliche Blasphemie. Tamīmīs Behauptung, die Qarmaten machten Kūnī und Qadar zu Göttern, ist also nicht ganz falsch.

Die Rolle, die Kūnī als Schöpfer des Kosmos spielt, resultiert aus einem folgeschweren Irrtum: Kūnī sieht den wahren Schöpfer, der es selbst geschaffen hat, nicht. „Da kam ihm ein Gedanke wie einem, der sich wundert: es dachte nämlich, außer ihm gebe es niemanden." Kūnī hält sich selbst für den alleinigen Gott. Diese Verirrung hat Folgen, denn nun sieht sich Gott dazu veranlaßt, seine Macht an Kūnī zu demonstrieren, „damit er es lehre, daß über ihm ein Mächtiger sei". Gott läßt sechs *ḥudūd* aus Kūnī hervorgehen, und Kūnī, das diesen Schöpfungsakt nicht aus eigener Macht hervorgebracht hat, „anerkannte den Schöpfer, indem es sprach: 'Es ist kein Gott außer Gott!', d.h. 'Ich bin kein Gott'." Nun erst kommt die Weltschöpfung in Gang, wie sie der Text in § 2 beschreibt: Kūnī darf sich einen Beistand (*wazīr*) und Helfer (*mu'īn*) erschaffen, den Qadar. Die Verblendung des Demiurgen setzt die Kosmogonie in Gang.

3

Das Motiv von der Verblendung des Demiurgen hat eine auffällige Parallele in der Kosmogonie der Drusen. Ḥamza ibn 'Alī, der Begründer der drusischen Lehre, hat in seinem Traktat „Die Enthüllung der Wahrheiten" (*Kašf al-ḥaqā'iq*), dem dreizehnten Traktat des Drusenkanons[19], eine ausführliche Version seiner Kosmogonie gegeben[20]:

„Ich sage mit dem Willen (*mašī'a*) und der Unterstützung (*ta'yīd*) unseres Herrn — groß ist die Erwähnung [seines Namens][21]: der Schöpfer — erhaben ist er! — ließ aus seinem gleißenden Licht (*min nūrihī š-ša'ša'ānī*)[22] eine vollkommene, reine Form entstehen: den Willen (*irāda*). Er ist die Materie aller Dinge, und durch ihn sind sie ins Dasein gerufen; sagt er doch [im Koran]: 'Bei ihm ist es so: wenn er etwas will (*arāda šai'an*), sagt er dazu nur: sei! (*kun*), dann ist es' (Sure 36,82). Er nannte diese Form 'Intellekt'... Er ist der wahre Vorangehende (*sābiq*), und zwar heißt er 'Vorangehender', weil seine Art und seine Form allen [anderen] *ḥudūd* im Bekenntnis der Einzigkeit des Schöpfers zuvorkommt...

„Das Erste, was der Hohe, Höchste — erhaben ist er! — [aus dem Nichts] erschuf, nannte er 'Ursache der Ursachen'. Es war dies ein

[19] Ed. von Seybold, *Die Drusenschrift Kitāb Alnoqat* 80ff.

[20] Ebd. 82 Z. 4ff.; teilweise übersetzt in: Makarem, *Druze Faith* 44–49.

[21] Gemeint ist der Gott der Drusen, der Fatimide al-Ḥākim.

[22] Vgl. Massignon, Art. *Karmaṭen* in EI[1] Bd. II 823b.

potentiell vollkommener, aktuell vollendeter, in der Ruhe sanfter, in der Bewegung mächtiger Intellekt, die Wurzel des Zirkelmittelpunktes, die Materie der fünf Naturen[23], sublim und transparent, der Planer aller Welten und aller Hohen(?). Er machte durch ihn den Stolz und die Ehre der Welten in geistlicher und weltlicher Hinsicht; er machte ihre Ränge, je nachdem, wieviel sie von seinem Licht entnommen und von seinem süßen kühlen Meere geschöpft hatten. Da sprach unser hoher, höchster Herr — erhaben ist er! — zur Ursache der Schöpfung, dem All-Intellekt: 'Tritt heran!' (*aqbil*), d.h. Tritt heran, um mich anzubeten und meine Einzigkeit zu bekennen. Da trat er, um beides zu tun, folgsam und gehorsam heran. Er aber sprach: 'Wende dich ab (*adbir*), d.h. wende dich ab von allen, die mir einen anderen zugesellen und jemanden außer mir anbeten. Da wandte er sich von beidem ab[24]. Da sprach unser hoher, höchster Herr — erhaben ist er! —: 'Bei meinem Ruhm, bei meiner Größe und meiner Höhe in der höchsten Höhe meines Ortes! Keiner soll mein Paradies — d.h. meinen Bund — betreten, es sei denn durch dich und die Liebe zu dir, und keiner soll verbrennen durch mein Feuer — d.h. den äußeren Sinn der gesetzlichen Vorschriften, die der trockenen Hitze entsprechen — es sei denn, er habe sich von dir ferngehalten und dir gegenüber geheuchelt. Wer dir gehorcht, der gehorcht auch mir, und wer gegen dich sündigt, der sündigt gegen mich. Durch dich erreicht man die hohen Ränge, habe ich doch dich zum Mittel gemacht für alle, die mich anbeten und mir gehorchen, um zu meiner Barmherzigkeit zu gelangen!'"

„Als der Intellekt den hohen Schöpfer — erhaben ist er! — so sprechen hörte, betrachtete er sich selbst und fand sich ohne Seinesgleichen, der ihm ähnlich gewesen wäre, ohne Widersacher, der sich ihm widersetzt hätte, ohne Rivalen, der ihm ebenbürtig gewesen wäre. Da gefiel er sich selbst und dachte, er bedürfe nie eines anderen, kein Widersacher könne ihm erstehen, ihm Widerstand zu leisten, noch ein Rivale, sich ihm zu widersetzen, und er habe während aller Zyklen allein existiert ohne Widersacher."

„Da schuf unser hoher Herr — erhaben ist er! — aus seinem Gehorsam Sünde und aus seinem Licht Schatten, aus seiner Demut Anmaßung (*istikbār*) und aus seiner Einsicht Unwissenheit; so entstanden vier tadelnswerte Naturen gegenüber den vier preisenswerten Naturen, d.h. [gegenüber] dem Intellekt und seinen Naturen, als da sind: die Hitze des

[23] Nach Traktat XIV des Drusenkanons (HS Wetzstein fol. 125 u. 138v) ist die Materie die fünfte Natur oder „Prägung" (*ṭab'*) neben den vier Elementarqualitäten; ähnlich *Fatarāt* 83.

[24] Zu dem bekannten „*aqbil-adbir*"-Ḥadīṯ vgl. Goldziher, *Neuplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ*, in: ZA 22/1909/319f. Außerdem spielt in unserem Text wohl noch eine Reminiszenz an Sure 74,23 mit hinein: *ṯumma adbara wa-stakbara*, „hierauf kehrte er den Rücken und gebärdete sich hochmütig".

Intellekts, die Kraft des Lichts, die Ruhe der Demut, die Kühle der Einsicht sowie die Feinheit der Materie, die in den Naturen drin ist und aus ihnen heraustritt[25]. So stand jedem frommen Werkzeug ein Gegenwerkzeug gegenüber[26], das dem Intellekt zuwiderhandelte und gegen sein Gebot und Verbot verstieß. Da sah er, daß sein [d.h. des Widersachers] Geist und Gestalt ihm [selbst] gleich waren und daß dessen Schöpfung im Verhältnis zu ihm selbst ohne eine Verbindung zwischen ihnen beiden [zustandegekommen] war."

„Da erkannte der Intellekt, daß dies eine Prüfung sei, durch die ihn sein hoher, höchster Schöpfer — erhaben ist er! — auf die Probe stellte, weil er sich selbst für vollkommen und allmächtig hielt. Da gab er aus diesem Grunde sein Unvermögen und seine Schwäche zu, bat um Verzeihung für sein Vergehen und flehte zu unserem hohen, höchsten Herrn — erhaben und hoch ist er! — er möge ihm gegen den Widersacher beistehen, und er sprach: 'Es gibt keinen Gott außer dem Hohen, dem Höchsten, dem Gott der Götter — heilig und erhaben ist er! — der keinen Widersacher, keinen Rivalen und nicht Seinesgleichen hat — hoch und erhaben ist er!' Und er bat, er möge ihm einen Helfer (*mu'īn*) gegen den ihm zuwiderhandelnden Widersacher erschaffen, einen Stellvertreter, der ihn beim Freunde vertrete, damit er durch ihn der Pflicht enthoben sei, [selbst] das Wort an den Widersacher richten und dem Rivalen gleich werden zu müssen. Da erschuf der Hohe — erhaben ist er! — aus diesen Begehren und Flehen die Seele der Äonen (*nafs al-ḥudūd*) und machte sie zu seinem Ḏū Massa und Folger (*tālī*), damit sie jenem diene, indem sie auf ihn höre und seinem Befehl folge. Ihm [dem Folger] teilte er die Bewegung und die Aktivität zu[27]. Er nahm die Stelle des Weiblichen ein, während der Intellekt die des Männlichen einnahm. Deshalb erschuf er 'dem Männlichen so viel wie den Anteil von zwei Weiblichen' (Sure 4,11 und 176). *Alle Äonen sind ihrer beider Kinder.* Mit dem Männlichen meint er den Intellekt, während das Weibliche die Seele ist und das Wort (*kalima*) noch über dem Vorangehenden (*sābiq*) steht, das die Autoritäten kennen, während die Seele über dem Wort ist und der Intellekt über allem; er ist in Wahrheit ihr Geist und der Vorangehende von Ewigkeit her und Licht in der Finsternis."

Die Parallelen zur Kosmogonie des Abū 'Īsā sind nicht zu übersehen; beide Texte sind ja in Kairo entstanden und liegen nur rund fünfzig Jahre auseinander. Zwar haben unter dem Eindruck des mittlerweile von den Fatimiden rezipierten Neuplatonismus die Begriffe Intellekt und Seele das alte Urpaar Kūnī/Qadar verdrängt, doch im übrigen folgt Ḥamzas Kosmogonie dem ismailitischen Vorbild zuweilen bis in die Formulierung.

[25] Vgl. Anm. 23.

[26] *fa-qāma bi-izā'i kulli ālatin minhā dīnīyatin ālatun ḍiddīya.* Gemeint ist anscheinend, daß jeder Tugend ein entsprechendes Laster entgegentritt.

[27] *ǧa'ala lahū nisfa l-ḥarakati wal-fi'l.* Die andere „Hälfte", die Ruhe, ist der Anteil des Intellekts.

Aus Gottes Licht formt sich sein Wille (*irāda*), der nichts anderes ist als der Intellekt, der „Vorangehende". Er spielt die Rolle Kūnīs: statt seiner Bestimmung zu gehorchen und als erstes Geschöpf die Einzigkeit des Schöpfers zu bekennen — wozu Gott ihn ausdrücklich auffordert — „betrachtete er sich selbst und fand sich ohne Seinesgleichen". Selbstgefällig hält er sich für Gott: das *aʿǧaba* entspricht dem *taʿaǧǧaba* des Abū-ʿĪsā-Textes. Eine Machtdemonstration des verborgenen höchsten Gottes jedoch läßt ihn — wie im Text des Abū ʿĪsā — seine Minderwertigkeit und Machtlosigkeit durch das Aussprechen des Glaubensbekenntnisses *Lā ilāha illā llāh* eingestehen. Auch Gottes Machtdemonstration verläuft in beiden Texten ähnlich: bei Abū ʿĪsā gehen aus Kūnī drei obere und drei untere *ḥudūd* hervor, unter letzteren der Widersacher Iblīs; bei Ḥamza treten den *ālāt dīnīya* die *ālāt diddīya*, den Tugengen die Laster, dem Intellekt ein Gegen-Intellekt gegenüber; die Verblendung (*istikbār*, vgl. o. S. 77) des ersten Geschöpfes bringt ein Element der Rebellion in die Schöpfung, das Böse, Widergöttliche, der Satan erscheint.

Als Folge dieses Sündenfalles, der sich in der Differenzierung des Einen, des ersten Geschöpfes, und in der Entstehung der Vielheit äußert, kommt die Schöpfung in Gang; das erste Geschöpf wird zum Demiurgen. Es erhält — wie Kūnī bei Abū ʿĪsā (s.o. S. 76) einen Helfer (*muʿīn*), der anscheinend als sein Paargenosse aufgefaßt wird: die späteren Äonen sind die von ihnen gezeugten Söhne (*ǧamīʿu l-ḥudūd aulāduhumā*). Denselben zur Erläuterung angeführten Koranvers vom doppelten Erbteil des Männlichen (*lid-ḏakar miṯlu ḥaẓẓ al-unṯayain*) zitiert auch die *Risāla* des Abū ʿĪsā mit der Erläuterung: „denn der Vorangehende verhält sich zum Folger wie das Männliche zum Weiblichen"[28].

Ḥamzas Kosmogonie ist nichts anderes als eine Variante des ismailitischen Mythos, lediglich bereichert durch die Leitbegriffe des inzwischen rezipierten Neuplatonismus. Typisch für die Unbekümmertheit, mit der Ḥamza die überkommenen Begriffe handhabt, ist das Mißverständnis im letzten Satz des zitierten Textes: dem „Vorangehenden" geht das „Wort" (*kalima*), d.h. der Schöpfungsbefehl *kun* — voraus, aber noch über diesem sollen sich Intellekt und Seele — die damit also doppelt auftreten — befinden; eine Inkonsequenz, die Ḥamza selbst bemerkt und durch eine Erklärung aus der Welt zu schaffen versucht hat (s.u. S. 141).

4

Zur Zeit des Kalifen al-Ḥākim (verschwunden 411/1021) wurde die von den Fatimiden übernommene neuplatonische Spekulation durch den *dāʿī* Ḥamīdaddīn al-Kirmānī (s.u. S. 176) in einer Form erweitert, die für die gesamte spätere ismailitische Literatur (nicht dagegen für die

[28] Sterns Edition § 16.

drusische) kennzeichnend bleiben sollte: Kirmānī ersetzte als erster ismailitischer Autor das Begriffspaar Intellekt und Seele durch eine Reihe von zehn Intellekten, deren jeder aus seinem Vorgänger emaniert. Die Vorstellung von einer Welt- oder Allseele fehlt bei ihm; aus dem Urgeschöpf (*al-mubdaʿ al-auwal*), d.h. dem ersten Intellekt, emaniert ein zweiter Intellekt, genannt „der Erstemanierte" (*al-munbaʿiṯ al-auwal*) und so fort. Während die beiden ersten Intellekte der „Sphäre der Sphären" (*falak al-aflāk*) und der Fixsternsphäre entsprechen, stehen die nächstniedrigen Intellekte für die Planetensphären. Der unterste, der „Zehnte", wird zum „wirkenden Intellekt" (al-ʿaql al-faʿʿāl), zum νοῦς ποιητικός, der als Demiurg die materielle Welt erschafft und lenkt[29].

Diese Konzeption von den zehn Intellekten war dem islamischen Denken nicht neu. Schon Kindī (gest. um 260/873) hatte den Sphären Intellekt zugeschrieben[30], doch erst in Fārābīs „Musterstaat" ist das Motiv in der bekannten Weise ausgeformt: jeder Intellekt substantiiert sich dadurch, daß er sein eigenes Wesen denkt, in einer Sphäre; zugleich bringt er dadurch, daß er auch seine Ursache denkt, einen weiteren Intellekt hervor[31]. In Avicennas *Šifāʾ* schließlich, der fast gleichzeitig mit Kirmānīs *Rāḥat al-ʿaql* entstanden ist[32], wird die Notwendigkeit der Entstehung der Intellekte im einzelnen begründet[33].

Bei Kirmānī drängt die Übernahme dieser Vorstellung den Mythos von Auflehnung und Fall des Demiurgen in den Hintergrund. Dennoch lassen sich hinter seinen zehn Intellekten die Protagonisten des himmlischen Dramas noch erahnen: die beiden ersten Intellekte sind das Urpaar; dann folgen die sieben Planetensphären; der „Zehnte" aber ist niemand anderer als der nach unten gewanderte „Erste"[34]: er bewahrt dessen demiurgische Funktion. Zwar hat die Emanation der Intellekte, diese Devolution des Göttlichen, bei Kirmānī nicht den Charakter einer Katastrophe oder eines Sündenfalls, doch in der überschwenglichen Freude, mit der der Erste Intellekt seine eigene Vollkommenheit derart genießt, daß er aufwallt und in seine Emanationen überfließt, hat sich offensichtlich noch eine Spur jener Selbstgefälligkeit erhalten, die Kūnīs Sünde ausmachte: „Als das Urgeschöpf ... an sich selbst voll Wohlge-

[29] *Rāḥat al-ʿaql* 124 Z. 15; 126 Z. 15.

[30] Walzer, *Eveil* 216.

[31] Fārābī, *Al-Madīna al-fāḍila*, ed. Dieterici 19f.; Übers. 29ff.; vgl. Walzer, *Eveil* 230f.

[32] Kirmānīs *Rāḥat al-ʿaql* entstand im Jahre 411/1020–1 im Irak (*Rāḥa* 20); bis 411 hatte Avicenna am Hofe Šamsaddīns in Hamaḏān das Amt des Wesirs inne; während dieser Zeit ist sein *Šifāʾ* entstanden.

[33] *Šifāʾ*, Ilāhīyāt 2/401–408; vgl. S.H.Nasr, *Cosmological Doctrines* 202ff. Zur Herkunft des Motivs: Walzer, *Lost Neoplatonic Thought in the Arabich Tradition*, in: *Le Néoplatonisme* 319–326; ders. *Eveil* 230.

[34] Vgl. *Rāḥat al-ʿaql* 126: *wa-qāma l-ʿāšir minhā li-ʿālam al-ǧism maqāma l-mubdaʿ al-auwal fī ʿālam al-ibdāʿ*.

fallen sah, daß es als Erstes existierte und nichts [anderes] vor ihm da war, daß es eine Ursache war, von der die Existenz alles Existierenden abhing... und daß es von reiner Aktualität war, die ohne ein Vermittelndes zwischen sich und dem Erhabenen — Preis sei ihm! — in die Existenz getreten war, da geriet es ob dieser Wahrnehmung in sich selbst ... über alle Maßen in Entzücken und empfand über sich selbst eine Freude, die nicht zu vergleichen ist mit der Art von Entzücken, die in unseren Seelen vorkommt..., sondern gewaltiger und größer; und aus diesem Entzücken über sein eigenes Leuchten... strahlte Licht von ihm aus, etwa so wie es mit dem Blut geschieht, wenn bei der Begegnung mit dem Geliebten, beim Anschauen des Geliebten, Freude in die Seele einzieht: dann dringt seine tief im Körper verborgene Röte nach außen in die Wangen und erscheint in der Haut des Gesichts...". Während aber die Haut das Blut zurückhält, muß der Erste Intellekt, der ohne Begrenzung ist, sein Leuchten verströmen; so fließen die zehn Intellekte einer aus dem anderen, denn „die Emanation ist [nichts anderes als] das Ausstrahlen von Licht aus dem Wesen des [Ur-]Geschöpfes, d.h. des Ersten Intellekts“[35].

Die Selbstgefälligkeit des Urgeschöpfs, die zur Entstehung der Sphären und zur Erschaffung der materiellen Welt führt, ist bei Kirmānī ins Positive gewendet; es fehlt der Aspekt der Unwissenheit oder Sündhaftigkeit, der Hybris (*istikbār*), die den Sturz durch die Sphären auslöst.

5

Kirmānīs völlig spiritualisisertes neuplatonisches System hat den alten Mythos allerdings nur überdeckt, nicht aber völlig verdrängt. In der Literatur der jemenitischen Ṭaiyibiten, die 525/1131, nach dem „Verschwinden“ des fatimidischen Prinzen aṭ-Ṭaiyib, aus der offiziellen *daʿwa* der Fatimiden ausschieden (s.o. S. 11), drängt sich das Mythologische wieder in den Vordergrund und bildet nun, kombiniert mit Kirmānīs Lehre von den zehn Intellekten, jenes „drame dans le ciel“, das Henri Corbin fasziniert beschrieben hat[36].

Der Schöpfer der ṭaiyibitischen Lehre, die uns durch zahlreiche bei den indischen Bohras tradierte Werke (s.u. S. 181) gut bekannt ist, scheint der jemenitische *dāʿī* Ibrāhīm al-Ḥāmidī (gest. 557/1162) gewesen zu sein. In dessen Hauptwerk *Kanz al-walad* (S.u. S. 181) sind die Lehren Kirmānīs, dessen *Rāḥat al-ʿaql* ausgiebig zitiert wird, und Ideen der den Ismailitien damals erst bekannt gewordenen *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* (s.u. S. 186) mit Vorstellungen der ältesten ismailitischen Mythologie zu einer bizarren Synthese verarbeitet.

[35] *Rāḥat al-ʿaql* 97 Z. 15 u. 20ff.; 99 Z. 3. Die Freude (*surūr*) und das Entzücken (*iġtibāṭ*) über sich selbst empfindet auch der Erste Intellekt bei Fārābī, *Madīna* 14.

[36] *Trilogie* 134ff.

Der Prozeß des Werdens des Universums, durch eine Ursünde (*al-ḫaṭī'a al-ūlā*)[37] in Gang gesetzt, läßt sich aus zwei Abschnitten des *Kanz al-walad* (65–69 und 294–297) herauslesen. Der höchste Schöpfergott (*al-Muta'ālī al-Mubdi' al-Ḥaqq*) erschafft durch sein Machtwort den Ersten Intellekt, das Urgeschöpf (*al-mubda' al-auwal*). Dieser Intellekt ist vollkommen; er kann sich also nicht über seine eigene Zweitrangigkeit Illusionen machen wie Kūnī oder sein Äquivalent in der drusischen Kosmogonie. Das Urgeschöpf weiß also von der Existenz seines Schöpfers und betet ihn an; dem neuplatonischen Denken wäre es unerträglich, dem Ersten Intellekt Verblendung und Selbstüberhebung nachzusagen. Der Sündenfall muß also weiter unten geschehen. Aus dem Ersten Intellekt emanieren zwei weitere Intellekte, der zweite und der dritte, genannt „Erst- und Zweit-Emanierter" (*al-munba'iṯ al-auwal, aṯ-ṯānī*). Diese beiden Emanationen suchen es dem Urgeschöpf gleichzutun: „Als das Urgeschöpf die Göttlichkeit seines Schöpfers bezeugte (*šahida*) und ihn pries (*sabbaḥa*) und ihn heiligte (*qaddasa*) durch Unterwürfigkeit (*ḫuḍū'*) und Demut (*ḫušū'*) und durch das Bekenntnis aufrichtiger Absicht und reiner Gesinnung, und als es dies auch durch deutliche Rede (*nuṭq*) und ein vernehmbares, begreifliches, wahres Wort bezeugte, da verstanden — unter all der Gesamtheit [der Geschöpfe] — diese beiden Emanierten seine Rede; sie liefen daraufhin um die Wette wie zwei Rennpferde, doch das eine kam dem anderen zuvor und pries (*sabbaḥa*) *den Ersten Vorangehenden, d.h. das Urgeschöpf*, heiligte, verherrlichte (*'azzama*) und ehrte es (*šarrafahū*)". (*Kanz* 66).

Der zweite Intellekt bringt also seine Huldigung und Anbetung nicht unmittelbar dem höchsten Schöpfergott dar, sondern dem Urgeschöpf, das allerdings eine Art Stellvertreterfunktion für den Schöpfer wahrnimmt, dem die Anbetung des zweiten Intellekts in Wahrheit gilt: „Indem es den Vorangehenden verherrlichte, verherrlichte es (in Wirklichkeit] den Erhabenen, den Schöpfer, die Wahrheit... Sein Rang entspricht dem des Waṣī" (*Kanz* 66 Z. 5f.).

Anders der dritte Intellekt, der „Zweitemanierte": „Dann pries auch der Zweitemanierte das Urgeschöpf und heiligte es nach dem Vorbild des Erstemanierten, aber er anerkannte nicht, daß dieses [Erstemanierte] vor ihm da war und ihm überlegen war... Dies war die Ursache seiner Mangelhaftigkeit (*nuqṣān*)" (*Kanz* 66 Z. 8ff.).

Der Sündenfall rückt also auf die dritte Stufe: in der löblichen Absicht, das Urgeschöpf zu preisen, *ignoriert der dritte Intellekt den zweiten*, der noch über ihm ist. Das alte Superbia-Motiv erscheint hier gänzlich umgedeutet; welchen Sinn diese Mißachtung ausgerechnet des zweiten Intellekts hat, erschließt sich erst bei genauerer Betrachtung der angedeuteten Zusammenhänge. Der Text sagt, daß der zweite Intellekt dem Rang des Waṣī entspricht, d.h. des Bringers des „inneren Sinnes" (*bāṭin*), während das Urgeschöpf seine Anbetung in deutlicher Rede (*nuṭq*) dar-

[37] *Kanz* 295 Z. 19.

bringt — eine unmißverständliche Anspielung auf den Rang des Nāṭiq. Die Mißachtung des Zweiten durch den Dritten ist also die Mißachtung des *bāṭin*, die Ursünde schlechthin. Diese Mißachtung setzt die Devolution des Pleromas in Gang.

„Daraufhin pries das Zweitemanierte [d.h. der dritte Intellekt] das Urgeschöpf, heiligte, ehrte und verherrlichte es, doch bezeugte es nicht wie jenes dem Erhabenen — Preis ihm! — die Göttlichkeit. Dies geschah aus Übertreibung (*ġulūw*), d.h. aus Vergessen (*sahw*) und Unaufmerksamkeit, ohne Absicht und Vorsatz. Dann vergaß (*sahā*) es auch den ersten Ursprung, auf den [allein] Verlaß ist, d.h. es verpflichtete sich nicht seinem Herrn (*ṣāḥib*), der vor ihm da war [d.h. dem zweiten Intellekt] ... und anerkannte dessen Priorität und Vorrang nicht... Da verhüllte sich (*iḥtaǧaba*) das Urgeschöpf... durch das Erstemanierte, so wie der Erhabene — Preis sei ihm! — sich durch jenes verhüllt hatte" (*Kanz* 67f.).

Wie der Schöpfergott sich also hinter seinem Urgeschöpf verborgen hatte, so verbirgt sich das Urgeschöpf nun seinerseits hinter dem zweiten Intellekt und wird damit den Blicken des „Dritten" entzogen, der es weiterhin für Gott hält. (Erinnern wir uns, daß in *Kašf* II die erste Hypostase „verborgen" (*ġaib*) war; so auch *Kanz* 68 *pu*).

Die Geschöpfe des Pleromas — sie alle sind bei Gottes Schöpfungsbefehl auf einen Schlag entstanden (*Kanz* 66 Z. 10ff.) — werden nun aufgefordert, in die Huldigung des Urgeschöpfs an Gott einzustimmen. Aber nur ein Teil befolgt diesen Aufruf (*da'wa*): diese Schar bildet die sieben Intellekte[38]. *Dā'ī* dieser *da'wa* ist der zweite Intellekt, der Erstemanierte (*Kanz* 296 Z. 10); seine Anbetung, die sich an das Urgeschöpf wendet, in Wirklichkeit aber dem verborgenen höchsten Gott gilt, ist die wahre; die Intellekte der sieben Sphären nehmen daran teil.

Die anderen Geschöpfe aber verfallen in den Irrtum des dritten Intellekts: sie teilen seine Vergeßlichkeit, seine Unachtsamkeit und seinen Zweifel (*Kanz* 69 Z. 6ff.; 296 Z. 12ff.) und besiegeln damit ihren eigenen Abstieg. Einige begehen, wie der „Dritte", den Fehler, nur das Urgeschöpf anzubeten (und den Schöpfergott wie auch den Erstemanierten zu ignorieren); sie teilen deshalb das Los des „Dritten": dieser sinkt unter die sieben Sphären und wird, nachdem er seine Sünde erkannt und bereut hat, dort als „zehnter Intellekt" installiert mit der Aufgabe, die materielle Welt zu erschaffen und zu lenken (S. 90 Z. 5f.). Er ist zugleich — eine Neuerung al-Ḥāmidīs — der „spirituelle Adam" (*Ādam ar-rūḥānī*), das himmlische Urbild des Menschen (S. 69 Z. 15). Die Geschöpfe aber, die seine Sünde und seinen Sturz teilen (S. 296 Z. 12–14), werden zur „Form" (*ṣūra*), zum „natürlichen Leben" (*al-ḥayāt aṭ-ṭabī'īya*), das die materiellen Dinge belebt (S. 296 *pu*); diese „Form" ist die himmlische Eva, die Paargenossin des himmlischen Adam[39]. Die Geschöpfe

[38] *Kanz* 68 Z. 10; vgl. auch 295 S. 19ff., besonders 296 Z. 8–11.
[39] *Kanz* 297 Z. 4ff.; vgl. auch 109 und 132.

aber, die nicht einmal das Urgeschöpf als Gott anbeten und die in ihrer Hybris verharren (*istakbarū*), stürzen herab und werden zur Materie[40].

Die taiyibitischen Autoren haben das Drama immer wieder dargestellt: ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd in der *Daḫīra* (32ff.), ʿAlī b. Ḥanẓala al-Wādiʿī in seiner „Perlenschnur der Wahrheiten" (*Simṭ al-ḥaqā'iq* 28f.) oder Ḥusain b. ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd in der *Risālat al-mabda' wal-maʿād*[41]. Trotz der Erweiterungen und Umdeutungen im neuplatonischen Sinne bewahrt das taiyibitische „drame dans le ciel" die Hauptzüge des alten qarmatischen Mythos; der Akt der Hybris (*istikbār*) wird allerdings bei den Ṭaiyibiten um zwei Stufen nach unten verlegt, da er mit der Vollkommenheit der beiden neuplatonischen Urprinzipien unvereinbar war. Doch auf der Stufe des dritten Intellekts spielen sich dieselben Vorgänge von Vergessen, Unwissenheit, Selbstüberhebung, Zurechtweisung und Reue ab, die in Abū ʿĪsās *Risāla* Kūnī und bei den Drusen dem Intellekt widerfahren und die zur Entstehung des Kosmos führen.

Was die bisher herangezogenen Texte verbindet, ist nicht nur die mythologische Vorstellung, die ihnen zugrunde liegt, sondern auch das Vokabular, das sich als auffällig konstant erweist und zeigt, daß wir es hier tatsächlich immer mit Varianten einunddesselben Mythologumenons zu tun haben. In Ḥāmidīs *Kanz al-walad* verbirgt sich (*iḥtaǧaba*) der höchste Gott hinter seinem Ersten Geschöpf, dieses wiederum verbirgt sich hinter dem zweiten Geschöpf und so fort, so daß eine Hierarchie von *dei absconditi* entsteht. Schon nach den ebenfalls jemenitischen Versen des Tamīmī, die 250 Jahre älter sind als der *Kanz al-walad*, hatte sich das erste Geschöpf, Kūnī, nachdem es „den Lebensunterhalt ausgeteilt" hatte, verborgen (*iḥtaǧaba*, s.o. S. 59) — eine Wendung, die erst jetzt verständlich wird. Auch der wichtige Terminus *istikbār* „Hybris, Selbstüberhebung", ist sowohl bei Abū ʿĪsā als auch bei Ḥamza als auch bei den taiyibitischen Autoren bezeugt.

Besonders gut läßt sich die Konstanz der Terminologie an den Verben zeigen, die nicht wie die zentralen Namen und Begriffe häufiger Umbenennung ausgesetzt waren. Das Erste Geschöpf (Kūnī oder der Erste Intellekt) wird von den nachgeordneten Himmelswesen (Engeln oder Intellekten) als Gott angebetet, sei es daß es sich diesen Rang angemaßt hat oder sei es — wie bei den Ṭaiyibiten — daß es die Verehrung stellvertretend für den verborgenen höchsten Gott entgegennimmt: die Sphären beten den Demiurgen an. Die in diesem Zusammenhang verwendeten Verben sind immer dieselben; in den Versen, in denen der Ṭaiyibit al-Wādiʿī[42] schildert, wie der zweite und der dritte Intellekt um die Wette den Ersten anbeten, haben wir das ganze Repertoire beisammen:

[40] *Kanz* 296 Z. 13ff.; 297 T. 2–6.

[41] Corbin, *Trilogie* 149ff., §§ 4–27; arab. Text 102–110.

[42] *Simṭ al-ḥaqā'iq* 28f.

Fa-sabbaḥā wa-qaddasā wa-waḥḥadā
wa-nazzahā wa-ʿaẓẓamā wa-maǧǧadā
wa-ʿtarafā bi-faḍli man taqaddamā
wa-ḫadaʿā li-nūrihī wa-sallamā...

„Da lobpriesen und heiligten sie [ihn] und bekannten [seine] Einzigkeit, nannten [ihn] erhaben, verherrlichten und rühmten, anerkannten den Vorrang dessen, der voranstand, unterwarfen sich seinem Licht und ergaben sich [ihm]."

Ḥāmidīs *Kanz al-walad* (S. 66) hat den Versen als Vorlage gedient. Aber das Vokabular ist schon viel früher bezeugt: in der dem Qāḍī an-Nuʿmān zugeschriebenen *Risāla al-muḏhiba*[43] erweisen die sieben Cherubim dem Ersten in derselben Weise göttliche Ehren (*šahida, sabbaḥa, qaddasa, ḫadaʿa*); in der *Risāla* des Abū ʿĪsā al-Muršid ist es Qadar, dem die Huldigung der sieben Cherubim und der zwölf Geistwesen (*sallama, ḫadaʿa*, s.o. S. 77) gilt.

Daß die schon bei den ältesten jemenitischen Qarmaten bezeugte Vorstellung vom sich verbergenden, von den Planeten angebeteten Demiurgen bei den Autoren der taiyibitischen Schule, also im Jemen, wieder auftritt, dürfte wohl kaum ein Zufall sein. Anscheinend hat sich das mythologische Substrat während der Fatimidenzeit im Jemen stärker als anderswo behauptet. In der Persischen Schule war es durch den Neuplatonismus fast völlig verdrängt worden; ähnliches geschah im fatimidischen Ägypten, wo sich der Mythos allerdings noch bis in die Zeit des Muʿizz (*Risāla* des Abū ʿĪsā) behauptet hat und in der drusischen Lehre fortlebt. Bei der Rezeption des Kirmānī'schen Systems und der Lehren der Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ durch die jemenitischen Ṭaiyibiten wurden die neuplatonischen Spekulationen erneut von jenen älteren mythologischen Vorstellungen durchdrungen, an deren Stelle sie einst getreten waren. Dabei entfaltete die Lehre von den zehn Intellekten einen Sinn, der ihr möglicherweise schon von ihrem unbekannten Ursprung her eignete und durch die Begrifflichkeit der philosophischen Sprache Fārābīs, Avicennas und Kirmānīs vielleicht nur verdeckt worden war.

7

Die „Superbia des Abkünftigen", die „Überheblichkeit und Anmaßung, die sich allein glaubt und sich so für den obersten und einzigen Gott erklärt[44], ist das zentrale Motiv der meisten gnostischen Systeme. K. Rudolph[45] sieht die Kosmologie, „bestimmt durch ein Schuldmotiv, konkret gesprochen, durch die Hybris des Demiurgen", als spezifisches Kennzeichen des „syrisch-jüdischen" Gnosis-Typs (im Gegensatz zum iranisch-manichäischen). Beispiele bieten die Berichte der Kirchenväter

[43] *Ḫams rasāʾil* 53.
[44] Jonas 1/333, 373.
[45] *Mandäer* 1/145.

wie auch die originalen gnostischen Schriften zur Genüge. Bei dem Gnostiker Basilides[46] ist es der „Große Herrscher, das Haupt der Welt", der an das Firmament stößt, das ihn vom Pleroma trennt, der deshalb wähnt, niemand sei über ihm, und sich an die Erschaffung des Kosmos macht, den er dann beherrscht. Die gleiche Hybris kennzeichnet den Demiurgen Elohim im *Baruch-Buch des Justin*[47] und den Weltschöpfer B'haq-Ziwa der Mandäer[48]. In den Systemen des Valentin und seines Schülers Ptolemaios spielt diese Rolle ein weibliches Wesen, die „Sophia", die hypostasierte Weisheit des Urgottes. Dem ismailitischen Mythos am nächsten aber kommen jene nahe miteinander verwandten Schriften des ophitisch-barbelognostischen Kreises, die vor allem durch die Funde von Nag Hammadi genauer bekannt geworden sind, nachdem man jahrhundertelang sich mit den kargen Zitaten in der patristischen Literatur hatte begnügen müssen: das „*Apokryphon des Johannes*[49], *Das Wesen der Archonten*[50] und die *Titellose Schrift* aus Codex II von Nag Hammadi[51]; dort ist, wie bei den Ophiten des Irenäus[52] und den Ophianern bei Celsus/Origenes[53] die Rolle geteilt zwischen der Sophia und ihrem Sohn, dem obersten der Archonten, Jaldabaoth, dem Gott des Alten Testamentes, der von sich sagt: „Ich bin ein eifersüchtiger Gott, außer mir gibt es keinen" oder: „Ich bin Vater und Gott, und über mir ist keiner", so daß ihn seine Mutter Sophia an den wahren Gott, der über ihm ist, erinnern muß.

Der Mythos vom Fall der Sophia (oder Ennoia) und von ihrem Sohn (oder Buhlen), dem Beherrscher der Planetendämonen und Schöpfer und Herrn des Kosmos, scheint zum ältesten und typischsten Bestand der Gnosis zu gehören. Schon die dem angeblichen Stifter der Gnosis, Simon Magus aus Samaria, zugeschriebene Lehre[54] enthält ihn mit seinen wesentlichen Teilen. Dieses alte gnostische Motiv liegt auch dem qarmatischen Mythos zugrunde. Das erste Geschöpf, dessen Überheblichkeit die Devolution der Gottheit und die Entfaltung des Kosmos verursacht, ist weiblich: Kūnī entspricht der Sophia oder Ennoia der gnostischen Systeme. Die vermuteten Zusammenhänge werden noch deutlicher, wenn man die Rolle von Kūnīs Geschöpf Qadar und die himmlische Gefolgschaft des Paares genauer untersucht.

[46] Hippol. *Ref.* III 25; *Die Gnosis* 1/94f.

[47] Hippol. *Ref.* V 26f.; *Die Gnosis* 1/68.

[48] Lidzbarski, *Ginza* 97ff.; *Die Gnosis* 2/232.

[49] Ed. Krause/Labib, *Drei Versionen*; Giversen, *Apocryphon*; *Die Gnosis* 1/141ff.

[50] Nagel, *Das Wesen der Archonten*; Bullard, *The Hypostasis of the Archons*. Zur Zuordnung des Textes vgl. Krause, *Zur Hypostase*.

[51] Böhlig/Labib. *Kopt.-gnost. Schrift ohne Titel*.

[52] Iren. *Adv. haer.* I 30,1–15; *Die Gnosis* 1/115ff.; Jonas 1/230, 360.

[53] *Contra Celsum* VI 24–28; *Die Gnosis* 126ff.

[54] Iren. *Adv. haer.* I 23,2–4; *Die Gnosis* 1/42f.

DIE SIEBEN UND DIE ZWÖLF

1

In der *Risāla* des Abū ʿĪsā al-Muršid erschaffen Kūnī und Qadar aus Licht zwei Reihen von sieben und zwölf kosmischen Engeln, die sieben Cherubim (*Karūbīya*) und die zwölf „Geistwesen" (*Rūḥānīya*). Der Text nennt ihre esoterischen (*bāṭin*) Namen; daß ihre *ẓāhir*-Namen die der Planeten und der Tierkreiszeichen sind, ließe sich vermuten, auch wenn nicht in § 7 ausdrücklich die Zwölfteilung der Himmelssphäre mit den zwölf Geistwesen in Verbindung gebracht würde.

Die Namen dieser Engel oder Äonen sind aus den verschiedensten Zusammenhängen entlehnt. Die der *Karūbīya* sind — mit Ausnahme von *al-Bahā'* und *al-Mu'tamar* — offensichtlich Substantiierungen bekannter Gottesnamen:

al-ʿAẓama	—	*al-ʿAẓīm*	(der Gewaltige, der Mächtige)
al-ʿIzza	—	*al-ʿAzīz*	(der Herrliche)
al-Hudā	—	*al-Hādī*	(der Rechtleitende)
ar-Ra'fa	—	*ar-Ra'ūf*	(der Barmherzige)
al-Amr	—	*al-Āmir*	(der Gebietende).

Die heterogenen Namen der zwölf *Rūḥānīya* hat Stern untersucht[1]. Neben den uns bekannten *al-Ǧadd, al-Fatḥ* und *al-Ḫayāl* sind es geläufige Engelnamen der islamischen Tradition wie der Paradiesesengel Riḍwān, der Todesengel Mālik und die Grabesengel Munkar und Nakīr. Ǧabarūt, Kibriyā' und Malakūt sind Abstrakta, die Gottes Macht, Größe und Herrschaft bezeichnen[2].

Eine vollständige Namenliste der *Karūbīya* und der *Rūḥānīya* findet sich außer bei Abū ʿĪsā al-Muršid nur noch bei seinem Zeitgenossen und Freund, dem Qāḍī an-Nuʿmān (s.u. S. 170): in dessen *Risāla al-muḏhiba* folgen auf den Vorangehenden (*sābiq*) und den Folger (*tālī*) — hier bereits gleichgesetzt mit Intellekt und Seele — die Engelwesen (*ḥudūd*)

Fiṭna	Klugheit
Ḏikr	Erinnerung
Himma	Entschlossenheit
Nīya	Absicht
Ḫauf	Furcht
Amal	Hoffnung.

[1] *The Earliest Cosmological Doctrines*, in: Stern, *Studies*.

[2] *Malakūt* ist koranisch: Sure, 23, 90 u.a.

Sie werden als *Karūbīya* bezeichnet und sind als „bevollmächtigte Engel" (*malā'ika muwakkalūn*) den sieben Sphären zugeordnet[3]. Da der Text ihre Siebenzahl ausdrücklich hervorhebt[4], muß man annehmen, daß *tālī/nafs* als erster Cherub mitgezählt wird; tatsächlich heißt es S. 53 Z. 9: *auwaluhum at-tālī.*

Ganz ähnlich mag die Namenreihe im Thronmythos des *Kitāb az-Zīna* (2/152; s. oben S. 51) gedacht gewesen sein:

Thron	
Ǧabarūt	
Kibriyā'	
'Aẓama	
Quds	Heiligkeit
Raḥma	Erbarmen
'Ilm	Wissen.

Danach ist es nicht verwunderlich, daß der Qāḍī an-Nu'mān bei der Aufzählung der „zwölf" *Rūḥānīya* wieder nur elf Namen angibt[5]:

2. *al-Ǧadd*
3. *al-Fatḥ*
4. *al-Ḫayāl*
5. *Ḥaiy* (Lebendig)
6. *Muḥyī* (Beleber)
7. *Munkar*
8. *Nakīr*
9. *Riḍwān*
10. *Mālik*
11. *Malakūt*
12. *al-Ḫaḍir.*

Auch hier ist wieder der Folger (*tālī*) an erster Stelle mitzuzählen. Somit wäre die Elfzahl der *Rūḥānīya* an den zwei Stellen bei Abū 'Īsā al-Muršid (§ 6 und § 16) keineswegs bloß ein merkwürdiger Zufall, wie Stern meint.

Auffällig ist neben der Heterogeneität die Verschiedenheit der Engelnamen bei den beiden Autoren. Das legt die Vermutung nahe, daß ein übernommenes festes Schema von sieben *Karūbīya* und zwölf *Rūḥānīya* mit wechselnden, der eigenen Vorstellungssphäre entlehnten Begriffen und Namen aufgefüllt worden ist. Tatsächlich kennt die ismailitische Literatur auch noch andere Zwölferreihen, in denen zum Teil dieselben Namen und Abstrakta wieder auftauchen; so etwa in Kirmānīs *Rāḥat al-'aql*, das allerdings von älteren mythologischen Vorstellungen fast völlig frei ist und in dem daher auch der Name *Rūḥānīya* für die Zwölf nicht mehr verwendet wird:

[3] *Ris. al-mudhiba* in *Ḫams rasā'il* 53f.; 74.

[4] Ebd. 50 *pu*; 54 Z. 7. Dagegen ist 78 *pu at-tis'a* wohl eine Verschreibung für *as-sab'a*.

[5] Ebd. 78 Z. 4 v.u.

Haiba (Respekt, Würde)
Bahā' (Glanz)
Qudra (Allmacht)
Kibriyā' (Größe)
'Aẓama (Macht)
Sanā' (Strahlen)
Maǧd (Ruhm)
'Alā' (Adel)
Bahǧa (Pracht)
Ḍiyā' (Licht)
Ġibṭa, Iġtibāṭ (Seligkeit)
Masarra (Freude).

2

Reste alter Reihen von Engelnamen haben sich auch in dem schon mehrfach herangezogenen *Kitāb al-fatarāt* erhalten; der Zusammenhang, in dem sie dort verwendet werden, deutet darauf hin, daß sie ursprünglich zu einer Zwölferreihe und einer Heptade gehört haben. In dem Abschnitt, der die Namen der je zwölf Ḥuǧǧas der sieben Sprecherpropheten aufzählt, heißt es, daß die zwölf Ḥuǧǧas Adams die zwölf Engel waren: „diese Engel waren zwölf Führer (*naqīb*, Archonten) — die Ḥuǧǧas — und ihnen gehörten die Stufen und Ränge. Da empörte sich 'Azāzīl in seinem Neide und in seiner Anmaßung, denn er dachte, der Rang Adams sei *ihm* verliehen worden. Da wurde er zum Teufel (*ablasa*) und empörte sich in seiner Widersetzlichkeit gegen Gottes Befehl und in seiner Anmaßung gegenüber Adam. Die Namen der Ḥuǧǧas aber sind:
Ǧibra'īl
Mīkā'īl
'Izrā'īl
Isṭahā'īl (?)
'Amhā'īl
Wathā'īl (?)
Haubā'īl
Ǧarǧā'īl
Kibriyā'īl
Qarqiyā'īl"[6].

Der ursprünglich auf Lev 16,8 u. 10 zurückgehende Satan 'Azāzīl ist eine bekannte Teufelsfigur der jüdischen Tradition[7]; die drei ersten der treu gebliebenen Engel sind der muslimischen Tradition geläufig; die übrigen Namen sind, mit Ausnahme des durchsichtigen Kibriyā'īl,

[6] *Fatarāt* HS Tübingen 35; HS Bombay 43: *Waṯhābīl, Haubābīl.*

[7] Ginzberg, *Legends of the Jews* 1/124ff.; 148ff.; Odeberg, 3 *Enoch* IV 6; Schwab 209 (321); Davidson 65; Jung 155f.

dunkel; es ist allerdings mit verderbter Textüberlieferung zu rechnen. (Isṭahā'īl ist vielleicht aus einer Zusammenziehung der Surennamen Ṣād und Ṭāhā gebildet). Auffällig ist wieder, daß — auch wenn 'Azāzīl mitgezählt wird — den „zwölf" Engeln nur elf Namen entsprechen. Zwar könnte man annehmen, daß ein Name (etwa Isrāfīl) fehlt, doch da sowohl Abū 'Īsā als auch die *Risāla al-muḏhiba* nur elf Namen haben, ist kaum ein Zufall möglich; wahrscheinlich wurde der Demiurg auch hier als Erster mitgezählt.

Die Namen der „Sieben" scheinen sich in jenen Reihen erhalten zu haben, die das *Kitāb al-faṭarāt* den sieben Sprecherpropheten und ihren Sachwaltern zuordnet, wobei allerdings zu beachten ist, daß der Engel des siebten Nāṭiq, des Qā'im, nicht genannt wird.

Die Engel der sieben Sprecherpropheten sind (*Faṭarāt* 95f.):

Mālik
Hābīl
Šamā'īl
Dardiyā'īl
Qarqiyā'īl
Ṣarṣiyā'īl.

Die Engel der Sachwalter (*waṣī/asās*):

'Izriyā'īl
Raubīl
Yaḥyi'īl
Rābīl
Qā'īl (*sic*! Qābīl ?)
Ta'wīl.

Offenbar unter dem Zwang, *zwei* Siebenerreihen füllen zu müssen, hat man einige Namen der Zwölf einfach wiederverwendet. Mālik ist der islamische Todesengel; dem Hābīl (Abel) scheint der Qābīl (Kain) auf der anderen Seite zu entsprechen. Šamā'īl und vielleicht auch Yaḥyi'īl und Rābīl stammen aus der jüdischen (und gnostischen) Tradition[8]. Dardiyā'īl, Qarqiyā'īl, Ṣarṣiyā'īl und der Ǧarǧā'īl der Zwölferreihe scheinen Phantasienamen zu sein; 'Izriyā'īl ist eine Erweiterung des bekannten Engels 'Izrā'īl; ein Kuriosum ist der Engel Ta'wīl („spirituelle Exegese"), der bezeichnenderweise der Engel des sechsten *Asās* 'Alī ist.

3

Die ismailitische Tradition kennt also zwei Reihen von sieben und zwölf Engelwesen, *Karūbīya* und *Rūḥānīya*, als ein festes Schema, das allerdings bei verschiedenen Autoren mit wechselnden Namenreihen auf-

[8] Samael: Schwab 199 (311) u. 256 (368); Davidson 255. Jahel: Schwab 143 (255); Davidson 147. Rabuel u. Rabi'iel: Schwab 243 (355). Vgl. Böhlig, *Hintergründe* 116.

gefüllt wird — entweder nach jüdischem und gnostischem Vorbild mit Engelnamen auf *-īl*[9] (*Kitāb al-fatarāt*) oder mit Abstracta und Engelnamen der islamischen Tradition (Abū ʿĪsā al-Muršid; *ar-Risāla al-mudhiba*). Die kosmische Funktion dieser Engelwesen ist eindeutig: sie sind die Engel der sieben Planeten und der zwölf Tierkreiszeichen. In der *Risāla* des Abū ʿĪsā wird das ausdrücklich gesagt; im *Kitāb al-Fatarāt* ist dem Rābīl „die Sonne anvertraut" (*al-muwakkal biš-šams*). Auch die *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* bewahren die Erinnerung an „die Geistwesen, denen die Bewahrung der Welt und die Lenkung der Geschöpfe vermittels der Drehung der Sphären und des Laufs der Gestirne anvertraut ist (*...ar-Rūḥānīyīn al-muwakkalīn bi-ḥifẓi l-ʿālam wa-tadbīri l-ḫalāʾiq bi-idārati l-aflāk wa-ǧarayāni l-kawākib*)[10]. Daß dieser Vorstellungskomplex zum ältesten Bestand der Ismāʿīlīya gehört, bezeugen auch Außenstehende: nach dem *Fihrist* des Ibn an-Nadīm lehrte der Ismailit Muḥammad b. al-Ḥusain „Zaidān" (oder „Dindān"), einer der angeblichen „Erfinder der ismailitischen Lehre", die Sterne seien von Geistwesen (*Rūḥānīya*) beseelt[11]; nach dem 355/966 verfaßten *Kitāb al-badʾ wat-taʾrīḫ* des Muṭahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī behaupteten die Bāṭiniten, die Gestirnsengel seien sieben und zwölf[12]. In einem *Fatwā* Ibn Taimīyas wird erwähnt, daß die Ismailiten die Sterne beobachten, verehren und lobpreisen, ja „sie fordern deren Geister (*rūḥānīyātahā*), die Šaiṭāne sind, auf, herabzusteigen"[13].

4

Die *Karūbīya* und die *Rūḥānīya* sind nicht nur in der ismailitischen Literatur[14], sondern auch bei anderen muslimischen Autoren[15], bei den Nusairiern und im *Umm al-kitāb*[16] belegt. Stern hat auf die syrische

[9] Vgl. etwa Odeberg 46f. für die spätjüdische Tradition; Ophiten und Barbelognosis (*Die Gnosis* 1/127f.; 147); *Picatrix* 215, 217, 224, 231, 234, 236 für die ḥarrānischen Ṣābier; *Die Gnosis* 2/289 für die Mandäer.

[10] *Rasāʾil* 3/190 *apu.*

[11] *Fihrist* 188 Z. 24. Zu Muḥ. b. al-Ḥusain Zaidān (oder Dindān) vgl. S. 5, Anm. 22.

[12] Muṭahhar, *Badʾ* 1/171. Vgl. Ibn al-Ǧauzī, *Talbīs Iblīs* (Ed. Kairo 1340/1922) 72ff., übers. v. Margoliouth, in: IC 9/1935/380ff.; Ṭabarī, *Tafsīr* 2/146ff. (zu Sure, 2,59).

[13] *Fatāwī* 35/138f.

[14] Rāzī, *Zīna* 2/168; 171. *Fatarāt* 71: *al-Karūbīyūn alladīna hum afḍal min ar-Rūḥānīyīn wal-Mutaqaddisūn alladīna hum afḍal min al-Karūbīyīn.* Vgl. Dailamī 28.

[15] Stern, Appendix zu *Earliest Cosmological Doctrine.* Baiḍāwī, *Anwār at-tanzīl* 1/319; Qazwīnī, *Cosmographie* (ed. Wüstenfeld) 54; 59.

[16] Dussaud 172; 175; arab. Text 191; 194. Der *Raubā* der Nuṣairier (*Bākūra* 61) dürfte dem *Raubīl* der *Fatarāt* entsprechen; Dussaud 74f.;

Herkunft der beiden Namen hingewiesen (*krūḇā* Cherub, und *rūḥānā* „geistig") und christlichen Einfluß vermutet. Es lassen sich jedoch auch außerhalb des Christentums sowohl für das Schema der Sieben und der Zwölf wie auch für die Namen *Karūbīya* und *Rūḥānīya* zahlreiche Parallelen namhaft machen. Spuren desselben Vorstellungskreises von den sieben und zwölf Astralmächten finden sich ja nicht nur in der spätjüdischen Tradition, wo die Erzengel Planetendämonen sind und die sieben Himmel beherrschen[17], sondern auch da, wo sich Babylonisches, wenn auch in hellenisiertem Gewand, bis in die sasanidische und islamische Zeit behaupten konnte, bei den Ṣābiern von Ḥarrān[18]. Schon Ephraem Syrus hatte im vierten christlichen Jahrhundert in seinen Hymnen *Contra haereses* gegen seine heidnischen syrischen Landsleute polemisiert, die „sowohl die Sieben wie auch die Zwölf" anbeteten[19]. In einem langen, von Šahrastānī überlieferten und sicher fiktiven Streitgespräch zwischen einem Muslim und einem Ṣābier[20] werden die Ṣābier als *aṣḥāb ar-rūḥānīyīn* bezeichnet; ihre Religion ist *ta'aṣṣub ar-rūḥānīyīn*, fanatische Verehrung der Geistwesen. In dem Disput erläutert der Ṣābier die Mittlerrolle der astralen Geistwesen zwischen Gott und den Menschen und betont ihre dienende Rolle: „Ob *Karūbī* in der Welt der Kontraktion (*qabḍ*) oder *Rūḥānī* in der Welt der Extension (*basṭ*) — niemand ist Gottes Befehl ungehorsam"[21]. Der *Fihrist* nennt die Feste der Ṣābier für die sieben Götter und die für die Teufel, Ǧinn und Geister (*arwāḥ*)[22]. Die Ähnlichkeit der Lehre der Ḥarrānier mit der der ältesten Bāṭinīya hebt schon Mutahhar b. Ṭāhir al-Maqdisī im *Kitāb al-bad' wat-ta'rīḫ* hervor: „Die Ḥarrānier sagten: Die Engel sind die Gestirne, und sie sind es, die die Welt lenken; das ist neu (*ḥadaṯ*). Die Bāṭiniten behaupten, es seien sieben und zwölf"[23].

---

vgl. auch den Raubiyā'īl des *Picatrix*, Plessner 224/1. Der Dardiyā'īl der Nuṣairier: *Bākūra* 86. Das *Umm al-kitāb* hat die *Karūbī*, *Nūrānīyān* und *Rūḥānīyān* 235/107f.; die „Sieben und Zwölf" 26/13; 61/29; 62/31; 68/33; 72/35.

[17] Odeberg 46–48.

[18] Chwolson, *Ssabier*; Hjärpe, *Analyse*.

[19] *Contra haer.*, ed. u. übers. von Beck, in: CSCO 169/170, 12/9. Vgl. auch Drijvers, *Quq*. S. 109, 118.

[20] *Milal* 203ff.

[21] *Milal* 205; Chwolson 2/423. Zu *qabḍ* und *basṭ* s. Arberry, Art. *basṭ* in EI². *Kašf* III 62 verwendet das Begriffspaar im Zusammenhang mit dem Ḥuǧǧa: *wa-ẓuhūruhū wa-qiyāmuhū wa-nbisāṭuhū ba'da mā kāna munqabiḍan.*

[22] *Fihrist* 322 Z. 6 u. ult.; zu den Plantengöttern: 321 Z. 3 v.u.

[23] *Bad'* 1/171. Auch Massignon hat intuitiv Zusammenhänge zwischen Ṣābiern und Qarmaṭen vermutet; allerdings hält er — ohne Begründung — den ganzen Ṣābierdisput bei Šahrastānī für eine qarmaṭische Fälschung; s. Art. *Karmaten* in EI¹. Dagegen Hodgson, *Order* 332f.

Ephraem Syrus und die ḥarrānischen Ṣābier[24] sind indes nicht die einzigen Zeugen für das Fortbestehen astraler Kulte in Mesopotamien. Šahrastānī zitiert im Kapitel über den persischen Sozialreformer und religiösen Erneuerer Mazdak (hingerichtet 528 oder 529 n.Chr.)[25] einen auf den Häresiographen Abū ʿĪsā al-Warrāq[26] zurückgehenden Text, der von Mazdak berichtet[27]: „Nach seiner Lehrer gab es drei Prinzipien (*uṣūl*) und Elemente (*arkān*): das Wasser, die Erde und das Feuer. Aus deren Vermischung entstanden der Lenker des Guten und der Lenker des Bösen, und zwar wurde das Klare zum Lenker des Guten, das Trübe zum Lenker des Bösen. Ferner wird von ihm überliefert, sein Gott sitze in der oberen Welt auf einem Thron, wie Ḫusrau in der unteren Welt sitze; vor ihm seien vier Kräfte: die Kraft der Unterscheidung (*tamyīz*), die des Verstehens (*fahm*), der Erinnerung (*ḥifẓ*) und der Freude (*surūr*), so wie auch vor Ḫusrau vier Personen seien: der Mōbaḏ-e Mōbaḏān, der oberste Hērbaḏ, der Aspāhbaḏ und der Rāmišgar[28]. Diese vier (Kräfte) lenkten die Angelegenheiten der Welt durch ihre sieben Wesire". Es folgen deren persische Namen: *Sālār* (Häuptling), *Pēškār* (Vorsteher) usw.[29].

Die sieben Wesire kreisen innerhalb von zwölf „Geistwesen" (*rūḥānīyūn*), die persische Namen wie *Ḫwānanda* (der Rufende), *Dahanda* (der Gebende) usw. tragen[30]. „Jeder Mensch, dem sich diese vier Kräfte und die Sieben und die Zwölf vereinigen, der wird ein Lehrer (*rabbānī*) in der unteren Welt, und die Mühe (*taklīf*, d.h. die Beschwernis durch die kultischen und moralischen Pflichten) wird von ihm genommen. Auch sagt er: der Ḫusrau in der oberen Welt lenkt [alles] durch die Buchstaben, die

[24] Nach Hjärpe beziehen sich die von Legenden und Verdächtigungen überwucherten arabischen Nachrichten über die „Ḥarrānier" fast ausschließlich auf die in Bagdad lebenden Ṣābier um den berühmten Übersetzer Ṯābit b. Qurra und nicht auf die Bewohner Ḥarrāns selber: der Gewährsmann Muṭahhars und Ibn an-Nadīms war ein gewisser Aḥmad b. aṭ-Ṭaiyib as-Saraḫsī (gest. 286/899; vgl. Rosenthal, *Historiography* 153, 174, 542), ein Zeitgenosse Ṯābits am Hof des Kalifen al-Muʿtaḍid. Was wir von arabischen Autoren über die Ḥarrānier erfahren, gilt — so Hjärpe — nur für diesen stark von neuplatonischen Vorstellungen geprägten Bagdader Kreis. Hjärpes Annahme, „Sabéen harranien" sei gleichbedeutend mit „philosophe néoplatonicien" (*Analyse* 164), ist jedoch sicher überspitzt; auch hält er die Nachrichten über ḥarrānischen Gestirnkult sicher zu Unrecht für sekundäre Zutaten.

[25] Christensen, *Le règne du roi Kavadh*; ders.: *L'Iran sous les Sassanides* 316–362; Altheim/Stiehl, *Mazdak und Porphyrios*; Klíma, *Mazdak.*

[26] Zu al-Warrāq s. Colpe, *Anpassung* 82.

[27] Šahrastānī 192ff.

[28] Zu den sasanidischen Ämtern s. Christensen, *L'Iran* 341.

[29] S. Halm, *Ismailit. Kosmogonie* 170f.

[30] Namensformen und Bedeutung bei Christensen, *L'Iran* 341; Altheim/Stiehl 356ff.; Klíma 188–191.

zusammen den gewaltigsten Namen ergeben, und wer aus diesen Buchstaben etwas bildet, dem eröffnet sich das größte Geheimnis; wem das aber versagt ist, der bleibt in der Blindheit der Unwissenheit, des Vergessens, der Blödigkeit und Traurigkeit gegenüber den vier Kräften".

Dieser Text, der unter den uns sonst zugänglichen Nachrichten über die Lehre Mazdaks völlig isoliert steht, könnte, wie O. Klíma vermutet hat, „in den Resten seiner Sekte oder in solchen Sekten, die ihren Ursprung von den Mazdakiten ableiten", entstanden sein[31]. Die Echtheit des Textes ist angesichts der persischen Namen und der Parallelen zwischen dem Regiment des höchsten Gottes und dem Hofstaat des sasanidischen Königs nicht zu bezweifeln. Man begreift allerdings, wie bei den muslimischen Häresiographen der Eindruck entstehen konnte, die ismailitisch-qarmaṭische Lehre leite sich direkt von Mazdak her; „im Irak heißen sie (die Ismailiten) Bāṭinīya, Qarāmita und Mazdakīya", berichtet Šahrastānī[32]. Mazdakiten und Qarmaṭen haben aber offensichtlich nur ein im Zweistromland gängiges kosmologisches Schema in ihre eigenen Spekulationen aufgenommen und mit wechselnden Namenreihen aufgefüllt.

Die Vorstellung von den Sieben und den Zwölf, den Engeln der Planeten und des Zodiakus, ist also in den Religionen Syriens und Mesopotamiens allgegenwärtig. Es liegt hahe, sie auf babylonisches Erbe zurückzuführen; bei den Mandäern des unteren Irak tragen die Sieben bis heute die Namen der babylonischen Götter[33].

Auch die Gnosis hat sich dieses Motiv angeeignet; schon in dem angeblich ältesten gnostischen System, dem des Simon Magus, spielen die „Engel und Mächte" eine entscheidende Rolle; im Hochzeitslied der *Thomasakten* begegnen sie uns als „Sieben und Zwölf"[34]. Am eindrucksvollsten haben die schon erwähnten Schriften des barbelognostisch-ophitischen Kreises (s. oben S. 90) das Thema ausgestaltet: im *Apokryphon des Johannes* beispielsweise erschafft der Protoarchon und Demiurg Jaldabaoth — unterhalb der göttlichen Fünfheit (πεντάς) und des Pleromas — zwölf Archonten[35] und setzt über die sieben Sphären und die sieben Tage der Woche sieben Könige als Herrscher ein, denen wie den sieben Cherubim der *Risāla al-mudhiba* (s.o. S. 91f.) je eine Kraft verliehen ist: Pronoia, Göttlichkeit, Güte, Feuer, Königreich, Einsicht und Weisheit[36].

Was aber alle gnostischen Ausformungen des Themas von den verwandten jüdischen, ḥarrānischen und mazdakitischen Vorstellungen

[31] Klíma 191. [32] *Milal* 147.

[33] GR V, 1; Lidzbarski 174f.; Petermann 171; *Die Gnosis* 2/245.

[34] *Die Gnosis* 1/442; 435.

[35] Krause/Labib 71f.; 138f.; 213; Giversen 61; *Die Gnosis* 1/149.

[36] Auch der Herr des Pleromas, der „selbstentstandene Gott", hat vier Kräfte zu Diensten: Gnade, Einsicht, Wahrnehmung und Klugheit; Krause/Labib 64, Giversen 61; *Die Gnosis* 1/147.

grundlegend unterscheidet, ist die negative Bewertung der Engel und ihre Zuordnung zu einem subalternen, bösen Schöpfergott, der mit ihrer Hilfe, d.h. durch den schicksalhaften Zwang (εἱμαρμένη), den der Lauf der Planeten durch den Zodiakus auf das sublunare Geschehen ausübt, die Menschen knechtet und ihre Rückkehr in die Heimat, zum wahren, höchsten Gott, verhindert. Der Demiurg und Protoarchon ist meist der Sohn oder Buhle (oder beides) jener weiblichen Hypostase (Sophia, Ennoia), die infolge von Unwissenheit oder Selbstüberhebung oder durch eine andere kosmische Katastrophe aus der „Fülle", dem Pleroma des höchsten Gottes, herausgefallen ist. So ist Jaldabaoth der Sohn der Sophia; in der Kosmogonie der Mandäer zeugt der weibliche Dämon Rūḥā mit dem von Gott abgefallenen Demiurgen Ptahil die Sieben (*šuba*) und die Zwölf (*trisar*)[37].

5

Die Rolle, die die Sieben und die Zwölf in der ältesten ismailitischen Lehre gespielt haben, wird in der *Risāla* des Abū ʿĪsā, in der *Risāla al-mudhiba* und in den *Fatarāt* nur angedeutet. Bei Abū ʿĪsā bringt die weibliche Hypostase Kūnī nach ihrer Selbstüberhebung (*istikbār*) den Qadar hervor; Kūnī erschafft die sieben Karūbīya, Qadar die zwölf Rūḥānīya. Alle zusammen werden dann von Kūnī aufgefordert, Qadar anzubeten (§ 15: *taslīm, ḫuḍūʿ, suǧūd*). Qadar ist also der Gott des Zodiakus und der Planeten. Sein Name „Prädestination" deutet das an: durch den Lauf der Gestirne bestimmt er das sublunare Geschehen; er ist — gnostisch gesprochen — die Heimarmene. In der *Risāla al-mudhiba* sind es die Karūbīya, die sieben Planeten, die „den Ersten" durch das Glaubensbekenntnis und durch die Allah vorbehaltene Eulogie *subḥānahū* vergöttlichen; in den ṭaiyibitischen Schriften genießt der Erste Intellekt die Verehrung der nachgeordneten Intellekte[38]. Die gnostische Vorstellung von dem Demiurgen, dem Herrn der Welt, der sich von seinen Trabanten, den Planeten, als Gott anbeten läßt, scheint überall noch durch.

Bei den frühen Neuplatonikern war diese Vorstellung noch nicht ganz vergessen. Siǧistānīs *Iṯbāt* enthält einen aufschlußreichen Passus über die Rolle der Sieben und der Zwölf am Anfang der Zeiten[39]. Danach war die Gnosis ursprünglich unverhüllt: die anfängliche Periode der Enthüllung (*daur al-kašf*) wird erst später durch eine Periode der Verhüllung (*daur as-satr*) abgelöst. „In der Periode der Enthüllung gibt es weder Veränderung noch Wandel von einem Zustand zum anderen; sie ist vielmehr die

[37] GR III; Lidzbarski 97ff.; Petersen 93ff.; *Die Gnosis* 2/232; Furlani, *Pianeti*. Das Material ist zusammengestellt von Rudolph *Mandäer* 1/147 Anm. 2.

[38] S. oben S. 87.

[39] *Iṯbāt* 183.

Periode der Bewahrung und der Enthüllung des dunklen Wissens. So wurden zur Regierung (*siyāsa*) dieser Periode[40] die zwölf Häupter eingesetzt". Diese zwölf Engel entsprechen den zwölf Tierkreiszeichen, denn — so war zuvor ausgeführt worden — deren Sterne sind Fixsterne, die ebenfalls weder Veränderung noch Wandel kennen. „Als nun die Periode der Verhüllung — die Periode der Abrogation, des Wandels und der Veränderung — begann und die sieben Sterne Wachstum und Schwinden, Werden und Vergehen und die Veränderung der Formen bestimmten (*muqaddiratan*), da wurden die sieben Vollenderimame in der Periode eines jeden Nāṭiq zu Herren der Periode der Verborgenheit gemacht und als ihre Untergebenen die zwölf Lāḥiqs (d.h. die Ḥuǧǧas; s.o. S. 69) eingesetzt als Stellvertreter für die Engel, die für die Periode der Enthüllung und die Verbreitung des Wissens eingesetzt sind".

Die zwölf unwandelbaren Tierkreiszeichen stehen also für die umwandelbare Gnosis, die wahre Gotteserkenntnis; die sieben Planeten dagegen regieren die Periode der Verhüllung, in der das äußere Gesetz herrscht, das von jedem neuen Nāṭiq abrogiert wird. Auch in der Gnosis sind ja die Propheten meist Abgesandte der sieben Archonten, ist der Nomos ein Gebot des Kosmos, freilich ein vergängliches und vorläufiges Gesetz, das am Ende der Zeiten verschwindet. Kein Zweifel, daß auch in der Ismā'īlīya die Nāṭiqs als Bringer des äußeren Gesetzes Handlanger der Sieben sind; nicht zufällig werden sie mit den den Planeten seit je verbundenen Wochentagen zusammen gebracht[41].

Zwar scheint die Ismā'īlīya den Haß und die Verachtung, mit denen die Gnostiker die Archonten bedachten, ihren „Sieben" und deren Propheten erspart zu haben, aber aus dem zitierten Passus bei Siǧistānī geht doch deutlich hervor, daß die Herrschaft der Sieben, der *daur as-satr*, gegenüber dem Urzustand minderwertig ist: statt der wandellosen Ruhe der Wechsel von Werden und Vergehen, statt der unverhüllten Gnosis das geheime Wissen der Wenigen, statt der reinen Gotteserkenntnis der Zwang des Gesetzes. Aber dieser jämmerliche Zustand wird nicht ewig dauern: der Qā'im wird eine neue Periode der Enthüllung (*daur la-kašf*) heraufführen[42].

[40] Lies: *daur* statt *adwār*.

[41] So z.B. in Nasafīs *Maḥṣūl*, s.o. S. 61 und in den *Fatarāt*, o. S. 62.

[42] Es ist nicht unmöglich, daß das Gremium der sechs Saiyids und der sechs Wesire, das seit 366/976–7 den Qarmaṭenstaat von Baḥrain regierte (de Goeje, *Mémoire* 191f., nach Nāṣir-i Ḫusrau, *Safar-nāme*) dieses vorläufige Walten des äußeren Gesetzes symbolisierte.

ADAMLEGENDE UND ANTHROPOSMYTHOS

1

Die den himmlischen Mächten vorgeschriebene Verehrung Qadars (*Risāla* des Abū ʿĪsā § 15; oben S. 77) wird diesem nur von einem *ḥadd*, dem Teufel Iblīs, verweigert. Hier ist ein Teil der koranischen Adamlegende auf Qadar übertragen. Diese merkwürdige Verknüpfung wirft die Frage auf, ob die ältere Ismāʿīlīya eine besondere Beziehung zwischen Qadar und Adam angenommen hat.

Die neuplatonische Persische Schule gibt darüber keine Auskunft; bei ihren Autoren spielt Adam nur als Nāṭiq eine Rolle. Kirmānī hat sich im 9. Kapitel seines *Riyāḍ* (S. 176–212) ausgiebig mit der Frage beschäftigt, ob Adam als erster Nāṭiq eine Gesetzesreligion (*šarīʿa*) gebracht habe oder nicht. Diese Frage war in der Persischen Schule umstritten: Nasafī in seinem (verlorenen) *Maḥṣūl* und Siǧistānī in der (ebenfalls verlorenen) *Nuṣra* hatten sie verneint; Rāzī war dieser Ansicht mit seinem *Iṣlāḥ* entgegengetreten; er wird von Kirmānī unterstützt. Dank der zahlreichen Zitate bei den Gegnern kennen wir die Positionen Nasafīs und Siǧistānīs in dieser Kontroverse ziemlich genau.

Nasafīs Anschauung wird in Rāzīs *Iṣlāḥ* knapp zusammengefaßt: „Was aber die Behauptung [Nasafīs] angeht, daß nur Noah einen Asās eingesetzt und daß [erst] er die Gesetzesreligion eingeführt habe, daß [dagegen] Adam weder eine Gesetzesreligion noch eine Offenbarung (*tanzīl*) gehabt habe und daß [also] Noah der erste gewesen sei, der die Gesetzesreligion auf ein Fundament gestellt (*assasa*) und einen Asās eingesetzt habe..., so behaupten wir dagegen...“[1].

Rāzīs ausführliche Widerlegung dieser Position hat Siǧistānī zu seiner Erwiderung in der *Nuṣra* veranlaßt, aus der Kirmānī mehrere Passagen zitiert. Nach Siǧistānīs Auffassung läßt sich z.B. das (von Rāzī herangezogene) Opfer Kains und Abels nicht als Argument zugunsten einer Gesetzesreligion Adams verwenden (*Riyāḍ* 179f.); daß es eine solche nicht gegeben hat, zeigt sich deutlich beim Mord an Abel: kein offenbartes Gesetz regelt, wie ein Toter zu begraben sei; Kain muß erst durch einen von Gott gesandten Raben (Sure 5,31) darin unterwiesen werden (*Riyāḍ* 181). Die Zitate in *Riyāḍ* 186, 187, 188, 190 und 202 zeigen zudem, wer überhaupt als Adams Gemeinde hätte in Frage kommen können, da

[1] HS Tübingen 79.

es ja noch keine Menschheit gab: es sind die oberen *ḥudūd*, Intellekt und Seele (sprich: Kūnī und Qadar), Ǧadd, Fatḥ, Ḫayāl und die Engel (S. 202). Diesen aber sind, so argumentiert Siǧistānī, keinerlei kultische Pflichten auferlegt (*laisū mukallafīn*, S. 187), und der Befehl, sich vor Adam niederzuwerfen, kommt direkt von Gott, nicht von Adam selbst, ist also nicht Bestandteil einer von diesem verkündeten Gesetzesreligion (S. 186), so daß auch der — sonst vorgeschriebene — Ǧihād gegen die Zuwiderhandelnden entfällt (S. 188). So war es also tatsächlich erst Noah, der eine Gesetzesreligion verkünden mußte, da inzwischen der Götzendienst eingerissen war (S. 193).

Diese Zitate aus Siǧistānīs *Nuṣra* stellen eine bemerkenswerte Variante zu der sonst üblichen ismailitischen Zyklenlehre dar: Adam bringt keine äußere Gesetzesreligion; zu seiner Zeit wird die eine, wahre Religion, das Bekenntnis von Gottes Einheit und Einzigkeit (*tauḥīd*) direkt und unverhüllt, unbeschwert durch kultische Pflichten, praktiziert; die oberen *ḥudūd* lobsingen Gott und preisen seine Herrlichkeit (*Riyāḍ* 190, nach Sure 2,30). Die Periode (*daur*) Adams gleicht darin — das sagt Siǧistānī ausdrücklich — der Endperiode des Qā'im, dem *daur al-ʿaẓīm* (S. 198) nach der Aufhebung der letzten — mohammedanischen — Gesetzesreligion. Diese Aufhebung des Gesetzes (*rafʿ aš-šarīʿa*)[2] tut aber dem Tauḥīd keinen Abbruch — im Gegenteil: fällt das Gesetz mit seinen Vorschriften, Anweisungen und Doppeldeutigkeiten[3] erst weg, dann schwindet sogar die Gefahr, daß die Menschen sich in den Irrtum des Anthropomorphismus (*tašbīh*) verstricken (S. 194). „Will der Verfasser [d.i. Rāzī] dieses Passus etwa behaupten, die Geschöpfe würden in der Gewaltigen Periode, wo es unter ihnen keine äußere, doppeldeutige Gesetzesreligion [mehr] gibt, [den Tauḥīd] nicht kennen? Oder will er behaupten, der Qā'im mache die Kenntnis des Tauḥīd zunichte, wenn er die gleichnishaften Gesetzesreligionen aufhebt, und die Leute würden dann dazu verleitet, [Gott seiner Eigenschaften] zu entleeren (*taʿṭīl*)? Wenn aber die Geschöpfe den Tauḥīd keineswegs verkennen, auch nicht in der Periode des Qā'im, obgleich die Gesetzesreligionen aufgehoben sind, dann kann auch Adam die Menschen ohne Hinweise und ohne die Verwendung von Gleichnissen zum Tauḥīd aufgerufen haben" (S. 198).

Es gibt kaum eine Stelle in der ismailitischen Literatur, an der der latente Antinomismus deutlicher artikuliert würde. Der Ur- und der Endzustand sind gesetzlos, der Qā'im erneuert die reine Urreligion Adams. Siǧistānī zitiert Sure 7,29: „So wie er euch ein erstes Mal gemacht hat, werdet ihr zurückkehren". Der oben herangezogene Passus aus dem *Iṯbāt* 181ff. bestätigt die Zitate aus der *Nuṣra*.

Daß diese Auffassung, die die fatimidischen Autoren entschieden zurückweisen, nicht nur von Nasafī und Siǧistānī vertreten wurde, zeigen die Ereignisse im Qarmatenstaat von Baḥrain, die im Jahre 331/942–3

[2] Siǧistānī, *Nuṣra*, in *Riyāḍ* 198; *Iṯbāt* 177ff.

[3] *Nuṣra*, in *Riyāḍ* 198 Z. 7: *šarīʿa ẓāhira mutašābiha*.

zum Auftreten eines Mahdī/Qā'im, des „Isfahāners", und zur Aufhebung der *šarī'a* führten[4]. Der Qā'im verkündete die Rückkehr zur „ursprünglichen Religion Adams" (*dīn Ādam al-auwal*)[5]. Die Formulierung ist doppeldeutig; sie kann auch bedeuten: „Religion des ersten Adam"[6]; in beiden Fällen jedoch ist gemeint, daß Adam und der Qā'im die unverhüllte „innere" Religion bekennen und daß nur die 5 Nāṭiqs zwischen ihnen je eine Gesetzesreligion gebracht haben.

Diese Variante der ismailitischen Adam-Auffassung wird auch von einer der beiden Zyklenlisten des *Kitāb al-Fatarāt*[7] vertreten und lebt in der Tradition der Drusen fort[8]. Wir haben es also mit einer weitverbreiteten, möglicherweise sogar mit der ursprünglichen qarmatischen Lehre zu tun. Adam ist nach dieser Auffassung nicht einer von mehreren Propheten, sondern der Urmensch als Prototyp des Gläubigen, der die unverhüllte Erkenntnis der wahren Gottesverehrung besitzt. Allerdings geht dieses Wissen wieder verloren, und zwar durch Adams Ungehorsam (Sure 2,35f.): „Und wir sagten: 'Adam! Verweile du und deine Gattin im Paradies, und eßt uneingeschränkt von seinen Früchten, wo ihr wollt! Aber naht euch nicht diesem Baum, sonst gehört ihr zu den Frevlern!' Da veranlaßte sie der Satan, einen Fehltritt zu tun, wodurch sie des Paradieses verlustig gingen, und brachte sie so aus dem Zustand heraus, in dem sie sich befunden hatten. Und wir sagten: 'Geht hinunter (auf die Erde)! Ihr seid (künftig) einander feind. Und ihr sollt auf der Erde (euern) Aufenthalt haben und Nutznießung auf eine (beschränkte) Zeit'."

Die Stelle ließ sich leicht als Verlust des seligen Urzustandes der unverhüllten Religion deuten; wir werden im Zusammenhang mit der Adam-Auffassung der Ṭaiyibiten noch einmal auf sie zurückkommen. Der Verlust des Paradieses ist gleichbedeutend mit dem Zwang, der den Menschen durch die nun notwendig gewordenen Gesetzesreligionen auferlegt wird. Erst Adams Reue hebt diesen Zustand wieder auf; Sigistānī zitiert Sure 2,37, „Hierauf nahm Adam von seinem Herrn Worte entgegen. Und Gott wandte sich ihm wieder zu (*tāba 'alaihi*)" und erläutert: „Die Reue Adams wird erst angenommen beim Erscheinen des Qā'im, wenn die Zyklen der Sprecherpropheten vorbei sind, d.h. der Zustand, den Adam herbeisehnt, tritt erst mit dem Erscheinen des Qā'im ein"[9].

In dieser Konzeption Sigistānīs nimmt Adam prototypisch das Geschick der Menschheit vorweg: ursprüngliche Anbetung Gottes ohne die

[4] Ibn al-Aṯīr, *Kāmil s.a.* 326; de Goeje, *Mémoire* 131ff.; Madelung, *Bahrainqarmaten* 75f.; Art. *Karmaṭī* in EI² S. 662a.

[5] Ibn Miskawaih, ed. Amedroz 2/55f.

[6] Madelung, *Bahrainqarmaten* 76.

[7] HS Tübingen 36 Z. 11: *lam takun li-Ādam šarī'a.* Ähnlich die *Risāla al-mudhiba* 51: *lam takun lahū šarī'a wa-innamā kānat nubūwatuhū 'alā l-malā'ika.*

[8] Z.B. Tamīmī in der *Risāla* XXXVI des Drusenkanons; Bryer 10.

[9] *Iṯbāt* 184.

Hülle einer Gesetzesreligion, dann Ungehorsam, zur Strafe Auferlegung des Gesetzes, schließlich Reue und Aufhebung des Gesetzes, Rückkehr in den seligen Urzustand in der Periode des Qā'im. Adams Bedeutung geht damit weit über die Rolle eines Nāṭiq hinaus; das Konzept eines mythischen All-Menschen zeichnet sich ab.

2

Ein wichtiger Bestandteil der koranischen Adamlegende ist die Geschichte vom Hochmut des Teufels, der Adam nicht dienen will (Sure 7,11ff.)[10]: „Hierauf sagten wir zu den Engeln: 'Werft euch vor Adam nieder!' Da warfen sie sich nieder, außer Iblīs. Er gehörte zu denen, die sich nicht niederwarfen. Gott sagte: 'Was hindert dich daran, dich niederzuwerfen, nachdem ich es dir befohlen habe?' Iblīs sagte: 'Ich bin besser als er. Mich hast du aus Feuer erschaffen, ihn (nur) aus Lehm.' Gott sagte: 'Geh von ihm hinab (auf die Erde)!...'" usw.

Die ismailitischen Autoren haben sich diese Verse nicht entgehen lassen. Wir sahen schon oben, daß Siǧistānī sie in seiner Argumentation gegen die Annahme einer *šarī'at Ādam* verwendete. Auch in den *Rasā'il Iḫwān aṣ-Ṣafā'* wird mehrfach darauf angespielt: Iblīs ist der „Pharao Adams", in seiner Anmaßung (*kibr*) das Urbild aller Widersacher[11]. In der Zyklenliste des *Kitāb al-faṭarāt* erscheint er dementsprechend als Adams Widersacher (o. S. 32). Sein Hochmut wiederholt sich in jedem der folgenden Zyklen: jedem Nāṭiq tritt ein Widersacher (*ḍidd*) gegenüber.

Diese koranische Legende erfährt nun in Abū 'Īsās mythischer Erzählung von Kūnī und Qadar eine eigentümliche Umdeutung: Iblīs verweigert die Proskynese *dem Qadar*, dem sich alle übrigen *ḥudūd* — die sieben Karūbīya und die zwölf Rūḥānīya sowie die fünf übrigen *ḥudūd*, die aus Gottes Machtdemonstration an Kūnī hervorgegangen sind — beugen (s. S. 77). Der Befehl dazu kommt nicht von Gott, sondern von Kūnī.

Die Geschichte des irdischen Adam hat also ein kosmisches Urbild. Der koranische Adam, so erläutert der Text, „das ist der untere Adam. Genauso geht auch die Geschichte des himmlischen Adam, denn was in der Höhe (*fī l-'ulūw*) geschieht, das geschieht auch unten (*fī s-sufl*)." Kūnīs Geschöpf Qadar ist also niemand anderer als der „himmlische Adam", der kosmische Anthropos. Die Knappheit des Textes läßt uns über die weiteren Implikationen dieser Vorstellung im Unklaren. Immerhin zeigt es sich, daß die für die späteren ṭaiyibitischen Autoren charakteristische Unterscheidung des „spirituellen" vom „körperlichen" Adam (vgl. o. S. 87) keineswegs eine spätere Erweiterung der ismailitischen

[10] Vgl. auch Suren 2,34; 17,61; 18,50; 20,116.
[11] *Rasā'il* 3/458; vgl. auch 3/414 und 3/427.

Lehre ist, sondern ihre Vorläufer schon in der älteren, mythologischen Konzeption hat.

Außer der *Risāla* des Abū ʿĪsā bewahrt auch das *Kitāb al-Fatarāt* eine Version, die von den jüngeren neuplatonischen Umdeutungen noch frei ist. In dem schon oben (S. 93) herangezogenen Passus der *Fatarāt* über die zwölf Engel ist es der erste der „Zwölf", der sich gegen Adam auflehnt: „Da empörte sich ʿAzāzīl in seinem Neide und in seiner Anmaßung, denn er dachte, der Rang Adams sei ihm verliehen worden. Da wurde er zum Teufel und empörte sich in seiner Widersetzlichkeit und Anmaßung gegen Adam"[12].

Hier ist der Teufel der Anführer der zwölf Engel, die alle auf *-īl* endende Namen tragen. Auch er selbst wird nicht Iblīs genannt sondern ʿAzāzīl. Dieser Name führt uns über die koranische Legende hinaus in den Bereich der spätjüdischen Tradition. Dort wird der Lev 16,8 und 10 erwähnte Wüstendämon ʿAzāzēl zum hochmütigen Engel und zur Teufelsfigur, und zwar in einer Situation, die der koranischen Adamlegende analog ist: Gott hat Henoch in den Himmel entrückt (Gen 5.24) und unter dem Namen Metatron als Fürsten der Engel eingesetzt; diese Erhöhung eines Menschen verleitet einige Engel zur Auflehnung gegen Gottes Willen[13]. „Rabbi Ismael sprach: Ich sagte zu Metatron: Weshalb nennt man dich mit dem Namen deines Schöpfers, mit den siebzig Namen, und bist größer als alle Obersten und höher als alle Engel und mehr geliebt als alle Diener und geehrter als alle Heerscharen und mächtiger als alle Gewaltigen an Herrschaft, Größe und Ehre...? Er antwortete und sprach zu mir: Deshalb, weil ich Henoch ben Jered bin. Als das Geschlecht der Sintflut sündigte und zu Gott sagte: Weiche von uns; wir haben kein Gefallen an der Erkenntnis deiner Wege (Hi 21,14), erhöhte mich der Heilige, er sei gepriesen, aus ihrer Mitte, auf daß ich Zeuge sei gegen sie in den hohen Himmeln bei allen, die in die Welt kommen, damit sie nicht sagen können: Der Barmherzige ist grausam... Darum erhöhte er mich zu ihren Lebzeiten vor ihren Augen, auf daß ich in den hohen Himmeln Zeuge sei gegen sie für die zukünftige Welt. Und der Heilige, er sei gepriesen, gesellte mich (sich) bei als Oberster und Fürst unter den Dienstengeln. ʿUzza und ʿ*Azzael* waren gegen mich in den höchsten Himmeln bei den Dienstengeln und sprachen vor dem Heiligen, er sei gepriesen: Herr der Welt, haben die Früheren nicht ganz zu Recht von dir gesagt, du solltest nicht auch noch Adam erschaffen? Der Heilige, er sei gepriesen, antwortete und sprach zu ihnen: Ich habe es getan und ich will heben und tragen und erretten (Jes 46,4). Und als sie mich sahen, sprachen sie vor ihm: Herr der Welt, was ist die Besonderheit dieses (Menschen), daß er in die höchste Höhe emporgestiegen ist?

[12] HS Tübingen 36. HS Bombay 43.

[13] Jellinek 5/171f.; vgl. Odeberg 7f., 10f. und 17; Ginzberg 1/137ff.; 148ff.; Billerbeck 3/781f. Den Hinweis auf die Stelle und die Übersetzung verdanke ich Herrn Prof. H.P. Rüger, Tübingen.

Stammt er nicht von den Söhnen derer, die in den Tagen der Sintflut vernichtet wurden? Der Heilige, er sei gepriesen, antwortete noch einmal und sprach zu ihnen: Was ist *eure* Besonderheit, daß ihr (mir) ins Wort fallt, wo es um den geht, an dem ich mehr Gefallen habe als an euch allen, auf daß er Oberster und Fürst sei über euch in den hohen Himmeln. Sogleich standen sie alle auf und gingen mir entgegen und warfen sich vor mir nieder und sagten zu mir: Selig bist du und selig sind deine Eltern, an denen dein Schöpfer Wohlgefallen hatte..."

Die jüdische Tradition hat schon die ursprüngliche koranische Adamlegende beeinflußt[14]. Es ist interessant zu sehen, daß nun in einem ismailitischen Text der dem Koran unbekannte Name ʿAzāzēl/ʿAzzāēl als ʿAzāzīl sozusagen an seinen angestammten Platz zurückkehrt: der Wortführer der Engel widersetzt sich der Erhöhung des Menschen.

3

Das aus der jüdischen Tradition stammende Motiv des Hochmuts des Engels gegenüber dem von Gott erhöhten Menschen darf nicht verwechselt werden mit dem gnostischen Motiv der Verblendung des Demiurgen, der sich selbst für Gott hält und deshalb in seine Schranken gewiesen wird (Kūnī; der Erste Intellekt). In der *Risāla* des Abū ʿĪsā treten beide Motive nebeneinander auf; sie haben unterschiedliche Funktion.

Aber was bedeutet es, daß einer der Engel von Adam/Qadar abfällt, sich weigert, ihm zu dienen, und dadurch zum Teufel wird (*Risāla* des Abū ʿĪsā und *Fatarāt*: *ablasa*)? Weder die *Risāla* noch das *Kitāb al-Fatarāt* liefern die ismailitische Interpretation des Motivs mit. Wenn man darüber spekulieren will, so muß man bedenken, daß die Rolle Adams in der ismailitischen Literatur umstritten war: den einen galt er lediglich als der erste Nāṭiq, der ein Gesetz gebracht hatte, den anderen als Urbild des Qāʾim, als Gottesdiener ohne Gesetz. Versucht man die Legende vom Hochmut des Teufels mit beiden Varianten durchzuspielen, so wird man bemerken, daß das Ergebnis jeweils ganz anders ausfallen kann. Ist Adam der Prototyp des Bekenners der unverhüllten Ur- und Endreligion, dann ist Iblīs/ʿAzāzīl der ewige Widersacher (*ḍidd*) der wahren Religion. Ist aber Adam nur der erste Gesetzesbringer, der sein kosmisches Pendant in Qadar, dem Geschöpf des sündigen Demiurgen Kūnī hat, dann gewinnt der Ungehorsam des Engels möglicherweise eine ganz andere Qualität: Qadar, „Prädestination", ist das die Weltgeschicke unerbittlich lenkende Verhängnis, der Gesetzesbringer Adam sein erster Vertreter auf Erden. Ihm will Iblīs/ʿAzāzīl nicht dienen.

[14] Die Weigerung ʿAzzaels, Henoch/Metatron zu huldigen, scheint indes erst in einer christlichen Version auf Adam übertragen worden zu sein; vgl. Speyer 54ff.; Pedersen, Art. *Ādam* in EI[2]; Jung, *Fallen Angels*.

Man ist versucht, diese zweite Variante gnostisch zu Ende zu denken: der Engel lehnt sich gegen das Gesetz des Demiurgen und seines irdischen Abbildes auf; seine Auflehnung ist die vorbildliche Befreiungstat, der erste Schritt zur Erlösung des Seelen aus der Knechtung durch das Gesetz. Die gnostischen Sekten haben diese Konsequenz nicht gescheut; sie haben die Schlange wegen ihres Ungehorsams gepriesen[15] und alle alttestamentlichen Widersacher Jahwes — von Kain über Esau, Datan und Abiram bis zur Rotte Korah[16] — als Bringer der erlösenden Erkenntnis aufgewertet. Doch den ismailitischen Texten fehlt diese Zuspitzung, und es ist fraglich, ob das Motiv vom Abfall des Iblīs/ʿAzāzīl von Qadar/Adam so zu deuten ist. Daß die beiden herangezogenen Texte diese Konsequenz nicht ziehen, ist verständlich; sie stammen beide aus der Zeit der Fatimiden, deren offizielle Doktrin das islamische Gesetz nicht angetastet hat. Eine Umdeutung des Teufels zum Prototyp des Erlösers ist in fatimidischen Texten nicht zu erwarten. Die ismailitische Lehre ist jedoch von einem latenten Antinomismus gekennzeichnet, der sich gelegentlich hervorwagt und anscheinend zu den ursprünglichen Antrieben der ältesten qarmatischen Lehre gehört hat. In einem solchen Kontext wäre eine Deutung des Adam-Iblīs-Motivs in dem genannten Sinne vorstellbar: der Ungehorsam gegenüber Qadar/Adam wäre dann das — positive — Gegenstück zur Auflehnung des Demiurgen gegen den Höchsten Gott, und nicht die Gesetzesbringer wären die Vertreter der Wahrheit, sondern ihre Widersacher, an ihrer Spitze der Anführer der Engel, die Gott unmittelbar, unbeschwert durch das Gesetz, zu dienen gewohnt sind. Dazu würde passen, daß der endzeitliche Bringer der unverhüllten Religion, der Qā'im, keinen Widersacher mehr hat. In dem späten ṭaiyibitischen Werk *al-Īḍāḥ wal-Bayān* des Ḥusain b. ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd[17] finden sich in der Tat Anklänge an eine derartige Interpretation. Dort hat der verbotene Baum im Paradies, von dem zu essen Gott dem Adam verboten hat, eine doppelte Bedeutung, einen guten und einen bösen Aspekt. Im bösen Sinne ist der Baum selber Iblīs, dem Adam das Geheimnis der Lehre nicht verraten soll. Im guten Sinne aber ist der Baum die „wahre Gnosis" (*al-ʿilm al-ḥaqīqī*), die zu verbreiten der Teufel Adam auffordert. Das kommt der Lehre der genannten gnostischen Systeme sehr nahe. Es ist aber durchaus möglich, daß wir es hier mit einer vereinzelten, späten Sonderentwicklung zu tun haben, die allerdings latent im Stoff vorgegeben ist[18]. Es soll aber nochmals betont werden, daß unmißverständliche Textbelege für eine solche Deutung in der ismailitischen Literatur sonst fehlen, sei es daß die Aufwertung der Widersacher im Laufe der Entwicklung der Lehre unter-

[15] *Apokr. Joh.* Giversen 89; *Die Gnosis* 1/155.

[16] Jonas 214–223.

[17] S.u. S. 183. Dazu Lewis, *Fall of Adam.*

[18] Man denke etwa auch an die positive Umwertung des Teufels in der Mystik, etwa bei Ḥallāǧ; vgl. Massignon, *Passion de Hallâj* 1/529f.

drückt wurde oder sei es daß die Ismā'īlīya von Anfang an nie so weit gegangen ist wie bestimmte gnostische Sekten. Die Diktion der Texte läßt keinen Zweifel daran, daß die Sprecherpropheten verehrungswürdig, die Widersacher aber böse sind. Zumindest gilt dies, solange das Gesetz gilt, und wenn man zudem mit Siǧistānī annimmt, daß Adam garkein Gesetz gebracht hat, sondern der Bekenner des reinen Tauḥīd war, dann entfällt die gnostische Umwertung des Teufels ganz.

4

Der wichtigste Zug der Adamlegende bei Abū 'Īsā war die Gleichsetzung Qadars mit dem himmlischen Adam. Das ist — im Unterschied zum jüdischen Azazel-Motiv — ein gnostischer Zug. Die Anthroposlehre ist nach K. Rudolph[19] typisch für die „westlich-syrische Gnosis", für die Barbelognosis (*Apokryphon des Johannes*) ebenso wie für die Naassener[20] und Valentin[21] wie auch für die ebenfalls zur westlich-syrischen Gnosis zu zählenden Mandäer[22]. Bei den neuplatonischen Autoren der Persischen Schule und bei Kirmānī ist das gnostische Motiv völlig getilgt. Es lebt jedoch bei den Drusen fort[23] und gewinnt vor allem in der taiyibitischen Literatur neue Bedeutung. In Ibrāhīm al-Ḥāmidīs *Kanz al-walad* (vgl. oben S. 87) entspricht dem irdischen „Körper-Adam" (*Ādam al-ǧusmānī*) der „spirituelle" oder „Geist-Adam" (*Ādam ar-rūḥānī*). Dieser himmlische Anthropos wird von al-Ḥāmidī mit der von Kirmānī übernommenen Lehre von den zehn Intellekten kombiniert: der Geist-Adam ist der Endpunkt der göttlichen Devolution, der letzte und unterste der aus dem „Urgeschöpf", dem Ersten Intellekt, emanierten Intellekte, der „Zehnte". Als „wirkender Intellekt" (*al-'aql al-fa''āl*) bewahrt er die demiurgischen Funktionen, die bei Abū 'Īsā der Kosmoslenker Qadar — auch er ein himmlischer Adam — hat.

Der Sturz des dritten Intellekts auf die Stufe des „Zehnten" (s.o. S. 87) wird in der taiyibitischen Literatur zur koranischen Adamlegende parallel gesetzt: der Sturz ist Adams Vertreibung aus dem Paradies; seine Belehrung durch die oberen *ḥudūd* und seine Einsicht in den begangenen Fehler sind Adams Reue (*taubat Ādam*); die taiyibitischen Autoren zitieren stets die gleiche Koranstelle 2,35–37 (o. S. 103), die auch schon Siǧistānī herangezogen hatte[24].

[19] *Mandäer* 1/153 Anm. 2 (mit zahlreichen Belegen); ders.: *Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation.* [20] Jonas 1/348f.

[21] Iren. *Adv. haer.* I 29,3 (*Die Gnosis* 1/140) und I 5,5 (*Die Gnosis* 1/183).

[22] GR III, Lidzbarski 97ff.; *Die Gnosis* 2/251ff.; Rudolph, *Mandäer* 1/153. Zur manichäischen Urmensch-Adam-Spekulation vgl. Widengren, *Mani* 53; 63. [23] Bryer 8f.

[24] Siǧistānī, *Iṯbāt* 184; Ḥāmidī, *Kanz* 294; al-Ḥusain b. 'Alī, *Mabda'* (Corbin, *Trilogie*) § 13.

Das Los des „spirituellen Adam" ist das kosmische Muster für Fall und Erlösung des irdischen Menschen: er ist aus Unkenntnis — genauer: aus Mißachtung des „inneren Sinnes" (*bāṭin*; s.o. S. 86f.) — gefallen und unter das Gesetz gestellt, doch wird er von oben, durch „Unterstützung" (*ta'yīd*)[25], aufgeklärt; er bereut und wird wieder in Gnade angenommen.

Wie schon das Motiv von der Verblendung des Demiurgen ist auch das damit eng verknüpfte Motiv des himmlischen Anthropos (Qadar) schon in der ältesten mythologischen Schicht der Ismā'īlīya vorgebildet (Abū 'Īsā). Nach der Rezeption des Neuplatonismus durch die Persische Schule wird es in den Hintergrund gedrängt, ohne jedoch völlig zu verschwinden (Siǧistānī). In der taiyibitischen Literatur lebt es, vermutlich gespeist aus der ungebrochenen jemenitischen Tradition, wieder auf und wird zum Angelpunkt der jüngeren ismailitischen Lehre[26].

[25] Zum Begriff *ta'yīd* s. S. 53, Anm. 1.

[26] Der Terminus *Ādam al-kullī*, All-Adam, scheint einer noch späteren Schicht der ismailitischen Lehre anzugehören; vgl. Idrīs 'Imādaddīn (Corbin, *Trilogie* 137) und die *Masā'il fī l-ḥaqā'iq*, Strothmann, *Gnosis-Texte* 9f. und 20.

STURZ UND AUFSTIEG DER SEELE

1

Im Mittelpunkt der ismailitischen Lehre steht als zentrales Motiv die Erlösung der menschlichen Seele. Sie wird gewöhnlich in neuplatonischen Begriffen beschrieben: die Einzelseelen — und damit zugleich die Weltseele — erlangen die Vollendung (*tamām*) oder Vollkommenheit (*kamāl*), indem sie aus der Potentialität (*qūwa*) in die Aktualität (*fiʿl*) treten und so den Rang des „Urgeschöpfs", des Ersten Intellekts, erreichen, der vom Augenblick seiner Schöpfung durch Gottes Machtwort diese Vollkommenheit bereits besitzt[1]. Auch die Frage, warum die Seelen diesen Zustand nicht von Anfang an haben, sondern erst erlangen müssen, wird mit einem neuplatonischen Axiom beantwortet: sie sind weiter vom Ursprung entfernt, also unvollkommen.

Die Prozesse, die zur Vervollkommnung der Seele führen, sind bei Kirmānī und den Ṭaiyibiten völlig spiritualisiert. Daß sie in der älteren mythologischen Schicht, der unser Interesse gilt, sehr viel handfestere Formen gehabt haben dürften. läßt sich vermuten. Wenn auch die *Risāla* des Abū ʿĪsā das Schicksal der Seele nicht behandelt, so zeigt doch ein Passus aus dem *Kitāb al-faṭarāt*, der auch in den jüngeren (nizāritischen) *Uṣūl wal-aḥkām* überliefert ist[2], mit welchen bildhaften Vorstellungen die ältere Ismāʿīlīya die Lehre von der Vervollkommnung der Seele verband.

Die fragliche Stelle deutet den Koranvers 25,45: „Hast du denn nicht gesehen, wie dein Herr den Schatten (in der Frühe) lang werden läßt? Wenn er wollte, könnte er machen, daß er sich nicht verändert. Hierauf machen wir die Sonne zu einem Hinweis auf ihn. Hierauf nehmen wir ihn sachte zu uns." Zur Erklärung dieses Verses heißt es da: „Gemeint ist damit die Vollendung des Werdens und die Lenkung durch die Kraft der Sonne und was sie bewirkt — daß nämlich der Mond von ihr empfängt und daß sein Licht durch sie zunimmt, daß er durch den Empfang der Kraft des Bildners sich vervollkommnet, wächst, sein volles Gesicht (*ṣaur*) zuwendet und nach der Vollendung wieder abnimmt, indem er

[1] Z.B. Siǧistānī, *Nuṣra*, in *Riyāḍ* 79; Kirmānī, *Riyāḍ* 132 *ult.*; *Rāḥat al-ʿaql* 158; 308ff.

[2] *Faṭarāt*, HS Tübingen 22f.; HS Bombay 22f.; *Uṣūl* in *Ḫams rasāʾil* 103 Z. 8 v.u.

schwindet und vergeht, bis er ihr [wieder] gegenübersteht und in ihr Licht tritt. Er selbst hat [indes] keine Kraft, durch die er das Licht und den Glanz empfinge, noch eine solche, durch die er dem Verschwinden und Vergehen unterworfen wäre, vielmehr gibt die Sonne, wenn er sich mit ihr vereinigt, ihr gegenübersteht und unter sie tritt, alle aus den Zusammensetzungen der Sphären und den irdisch-materiellen Kräften entstandenen Menschenseelen, die zu ihm aufgestiegen sind, wieder ab, weil diese und die intelligible Vernunftseele sich gegenseitig anziehen wie Magneteisen, wobei die Vernunftseele über den Sphären und den *lenkenden Sternen* steht, während die aus den Zusammensetzungen gebildeten Menschenseelen [unten] verharren. Dann befördert die Sonne sie, je nach der Kraft ihres Handelns und Tuns, weiter in die Sphäre (*'ālam*) des Jupiter und der Venus. In derselben Weise bleiben sie dann entweder in den übrigen Sphären hängen oder steigen [weiter] in die Höhe".

Der Text handelt von der Vollendung (*kamāl*) der Menschenseelen. Der Prozeß, der dazu führt, spielt sich jedoch nicht, wie bei den neuplatonischen Autoren, in den Seelen selber ab, sondern wird als Wanderung durch den Kosmos, als Aufstieg durch die Sphären beschrieben. Die „intelligible Vernunftseele" (*an-nafs an-nāṭiqa al-'aqlīya*), die über den Sphären steht, zieht die Menschenseelen an wie ein Magnet, und diese werden durch die Sphären der Planeten nach oben gezogen. Allerdings können sie in einer Sphäre hängenbleiben. Man erkennt in den „lenkenden Sternen" unseres Textes noch die den Kosmos beherrschenden Planetenengel, die Archonten der Gnostiker, die in den Schriften des ophitisch-barbelognostischen Kreises und im *Ginza* der Mandäer — man denke an die „Wachthäuser" der Planeten[3] — jene vom Weltgefühl der Gnosis als so quälend empfundene Gottesferne der Menschenseele bewirken und ihrem Aufstieg hemmend im Wege stehen[4].

Der ismailitische Text hat diese bedrohlichen Züge nicht. Die Vorstellung, die ihm zugrunde liegt, ist eher mechanistisch: Vernunftseele und Einzelseelen ziehen sich an wie Magneten. Noch eine zweite Vorstellung spielt mit hinein: der Mond füllt sich im Wechsel seiner Phasen mit den Seelen — die offenbar als Lichtpartikel gedacht sind — und entleert, von der Sonne gelenkt, seinen Inhalt in der zweiten Monatshälfte nach oben. Das merkwürdige Bild erinnert an die manichäische Vorstellung von dem riesigen kosmischen Schöpfrad, das die geretteten Lichtpartikel in den Mond hebt, der sie an die Sonne weitergibt, die sie hinauf zum Lichtreich befördert[5].

[3] *Die Gnosis* 2/318ff.

[4] Vgl. Jonas 161ff.

[5] Puech 83; Widengren, *Mani* 59; Jonas 1/306f.

2

Warum aber sind die Seelen überhaupt hier unten? Die ismailitischen Vorstellungen vom Abstieg der Seele sind uns ausschließlich aus neuplatonischen Texten bekannt. Die Persische Schule hatte Kūnī und Qadar durch Intellekt und Seele ersetzt; an die Stelle des himmlischen Adam (Qadar) war damit die Vorstellung von einer Welt- oder All-Seele getreten, deren Verstrickung in die Materie die Ursache für die Erlösungsbedürftigkeit der menschlichen Seelen ist und deren Fall oder Abstieg es zu erklären galt.

Innerhalb der Persischen Schule, die den Neuplatonismus in die ismailitische Lehre eingeführt hatte, war das Verhältnis zwischen dieser All-Seele und den menschlichen Einzelseelen umstritten; Kirmānīs *Riyāḍ* hat die Kontroverse in allen Einzelheiten bewahrt[6]. Die Hauptkontrahenten waren wieder — wie schon in der Frage von Adams *šarīʿa* — Abū Ḥātim ar-Rāzī und Siǧistānī. Siǧistānīs Seelenlehre weist gegenüber Rāzīs Anschauungen trotz des neuplatonischen Kontextes eine Reihe stärker gnostisierender Züge auf (die von Kirmānī scharf bekämpft werden). Während bei Rāzī die Allseele trotz ihrer Zweitrangigkeit gegenüber dem Intellekt vollkommen ist, hat sie bei Siǧistānī einen Drang nach unten, zur Finsternis und Trübheit hin, ja sie selbst ist oben, zum Intellekt hin, licht und hell, zur Materie hin dagegen finster[7]. Ihre Affinität zur unteren, materiellen Welt führt zu einer Art gnostischen Sündenfalles der Allseele: sie *vergißt* (*hiya sāhiya*) ihre Herkunft und verliert sich an die Materie[8]. Ihr Schicksal spiegelt sich in dem der menschlichen Seelen wieder, die für Siǧistānī (und seinen Lehrer Nasafī) „Teile" (*aǧzāʾ*) der Allseele und nicht — wie für Rāzī — bloße Eindrücke oder Wirkungen (*āṯār*) von oben sind. Zuweilen werden die Einzelseelen mit einem gnostischen Terminus als „Früchte" des Pleromas beschrieben[9]. „Ein Beweis für die Mangelhaftigkeit (*nuqṣān*) der Seele und die Vollkommenheit (*kamāl*) des Intellektes ist es, daß viele vernünftige [Menschen-]Seelen sich der natürlichen Welt (*ṭabīʿa*) unterwerfen, sich von ihr zu dem, was sie ihnen befiehlt, lenken lassen, zu ihren Lüsten und Vergnügen neigen und ihre Welt, ihr Licht und ihren Glanz *vergessen*"[10]. Der Intellekt muß die verirrte Weltseele von oben anreden (*muḫāṭabat al-ʿaql lin-nafs*) und ihr die Vorzüge der preisgegebenen oberen Welt in Erinnerung rufen[11].

[6] *Riyāḍ* 53ff. [7] *Nuṣra*, in *Riyāḍ* 111f.

[8] *Yanābīʿ*, ed. Corbin § 59 S. 33; *Nuṣra*, in *Riyāḍ* 87.

[9] *ṯamra*, griech. καρπός. *Nuṣra*, in *Riyāḍ* 128; *Iṯbāt* 182; vgl. den Gnostiker Markos, Iren. *Adv. haer.* I 11,1 (*Die Gnosis* 1/254f.); *Megale Apophasis* in Hippol. *Ref.* VI 9,10 (*Die Gnosis* 1/327); die *pîra* der Mandäer, Rudolph, *Theogonie* 39; *Baruch-Buch* (*Die Gnosis* 1/77).

[10] *Nuṣra*, in *Riyāḍ* 87.

[11] *Yanābīʿ* ed. Corbin § 57; ed. Ġālib 93.

Das „Vergessen“ ist ein bekannter Terminus der gnostischen Kunstsprache[12], für den häufig das Bild der Gefangenschaft, des Schlafes[13] oder der Trunkenheit gebraucht wird[14]; auch die Anrede oder der „Ruf“, der an die gefallene Seele sich richtet, ist ein geläufiger Topos[15]. Vollends deutlich wird der gnostische Grundzug von Siğistānīs Seelenlehre trotz der neuplatonischen Verkleidung, wenn die Einzelseelen durch ihre Vervollkommnung auch die Allseele wieder zu sich selbst bringen und sie erlösen; im *Kitāb al-yanābīʿ* ist der Allseele eine bezeichnende gnostische Abwandlung von Matth 25.35ff. in den Mund gelegt: „Alles was ihr euren eigenen Seelen angetan habt, habt ihr mir angetan“[16].

Was die Seele zu ihrem Wiederaufstieg befähigt, ist ein besonderes Wissen (*ʿilm, gnōsis*); die Ismailiten heißen bei Siğistānī geradezu „Leute der Gnosis und der Weisheit“ (*ahl al-ʿilm wal-ḥikma*)[17]. Dieses Wissen ist esoterisch, es besteht in der Kenntnis des „inneren Sinnes“ (*ʿilm al-bāṭin*), den nicht die Sprecherpropheten mit ihren Gesetzesreligionen bringen, sondern deren Sachwalter, die *auṣiyāʾ*. Der Inhalt dieses esoterischen Wissens ist vordergründig die Kenntnis des wahren Imams und die Gewißheit des Kommens des Mahdī/Qāʾim, der als letzter Bringer der unverhüllten Gnosis, als „Enthüller“ (*ṣāḥib al-kašf*) die endgültige Erlösung bringen wird. Diese Erlösung wird erst ermöglicht durch die Kenntnis der Herkunft der Seele und die Erkenntnis ihres Fremdseins in der materiellen Welt.

3

Die Rolle, die bei Siğistānī die neuplatonische „Seele“ spielt — „Vergessen“, Abstieg und Verstrickung in die Materie — wird in der taiyibitischen Literatur auf den Geist-Adam, den „Zehnten“ (o. S. 87), übertragen. Er ist es hier, der den Ursprung vergessen hat (*sahā*)[18] und deshalb vom Rang des Dritten auf den des Zehnten abgesunken ist. In dieser Konzeption sind anscheinend mehrere heterogene Vorstellungen zusammengeflossen. Kirmānī hatte das neuplatonische Urpaar Intellekt-Seele durch zehn Intellekte ersetzt und den Terminus „Seele“ nur noch verwendet, wenn er Siğistānī zitierte: „das, was [der Verfasser der

[12] Jonas 1/114.

[13] Vgl. *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ* 3/9 Z. 2; 3/218 Z. 4 v.u.

[14] Jonas 1/115.

[15] Ebd. 1/120ff.

[16] *Yanābīʿ* ed. Corbin § 174; ed. Ġālib 165; Corbin, *Gnose antique* 116ff. Der Vers wird auch im *Ginza Rabba* zitiert: Rudolph, *Mandäer* 1/106. Herrn Prof. A. Böhlig verdanke ich den Hinweis auf seine Verwendung in Manis *Šahpuragan*.

[17] *Nuṣra* in *Riyāḍ* 64; vgl. *Yanābīʿ* ed. Corbin § 128ff.; ed. Ġālib 135ff.

[18] Ḥāmidī, *Kanz* 68 Z. 1.

Nuṣra] 'Seele' genannt hat ..."[19]. Die taiyibitische Schule, die die Lehre von den zehn Intellekten übernimmt, ersetzt wiederum die Allseele durch den Geist-Adam. Anscheinend greift sie damit auf die älteste Tradition zurück: bei Abū ʿĪsā stand der himmlische Anthropos Qadar an der zweiten Stelle, die bei den Neuplatonikern die Seele einnimmt. Es wechseln sich in der ismailitischen Tradition also offenbar zwei unterschiedliche Konzeptionen jener kosmischen Gestalt ab, die als Prototyp des gefallenen und zu erlösenden Menschen fungiert: einmal der himmlische Adam — bei Abū ʿĪsā der Qadar und bei den Ṭaiyibiten der Geist-Adam und „Zehnte" — und zum anderen die neuplatonische All-Seele der Persischen Schule.

Der himmlische Adam (Qadar), über dem der weibliche Demiurg (Kūnī) steht, ist offenbar die ursprüngliche, die All-Seele dagegen die sekundäre Figur. Die Persische Schule ersetzt Adam durch die All-Seele, deren „Vergessen" die Ursünde ist; dabei erweist sich eine Vertauschung der Geschlechter als notwendig: das Erste, der „Intellekt", ist nun männlich, das Zweite weiblich (erinnern wir uns, welche Mühe Siǧistānī hatte, diese Vertauschung der ursprünglichen Reihenfolge plausibel zu machen[20]. Kirmānī ersetzt die Seele durch einen weiteren Intellekt; das erleichtert es seinen taiyibitischen Nachfolgern, den himmlischen Adam wieder in seine ursprüngliche Rolle als Ursünder einzusetzen.

In beiden Fällen jedoch ist die Ursünde dieser Figur — der Ungehorsam des himmlischen Adam oder das „Vergessen" der Seele — die Ursache für die Ausformung der materiellen Welt und die Fremdheit der menschlichen Einzelseelen in ihren Körpern, wie auch die schließliche Besinnung dieser Figur — die Reue Adams oder die Erkenntnis der All-Seele — das Modell ist für die Erlösung ihres irdischen Pendants, des einzelnen Menschen (des „irdischen Adam") oder der „Teilseele".

[19] Z.B. *Riyāḍ* 115 Z. 5.
[20] S.o. S. 53.

DIE ISMĀ'ĪLĪYA UND DIE GNOSIS

1

Unsere Untersuchung der Reste der ältesten ismailitischen Lehre hat sich bisher an die Interpretation einzelner Texte gehalten. Auf diese Weise konnten mehrere kosmologische Motivkomplexe isoliert werden, die in Quellen verschiedenen Alters und unterschiedlicher Provenienz bezeugt sind: die Prophetenzyklen, das Urpaar Kūnī/Qadar mit seinen Äquivalenten, die Buchstaben, die Pentade, die Verblendung des Demiurgen, die Sieben und die Zwölf, die Adam-Anthropos-Vorstellung und das Schicksal der menschlichen Seele. Die Zugehörigkeit dieser Einzelkomplexe zu der älteren, vor-neuplatonischen, „mythologischen“ Schicht der ismailitisch-qarmaṭischen Lehre ist für die Prophetenzyklen durch das *Kitāb al-kašf* und den Brief des 'Ubaidallāh al-Mahdī an die Jemeniten, für die folgenden Komplexe einschließlich der Adam-Anthropos-Vorstellung durch die *Risāla* des Abū 'Īsā al-Muršid, die Verse des Tamīmī und den dazugehörigen Kommentar des Hamdānī gesichert. Das Motiv des Urpaares Kūnī/Qadar ist sowohl für die Persische Schule als auch für den Jemen als auch das fatimidische Ägypten bezeugt, so daß kein Zweifel bestehen kann, daß dieser Komplex im Zentrum der ältesten ismailitischen Lehre gestanden hat. Auch die Sieben und die Zwölf sind bei Abū 'Īsā und der Persischen Schule (Siǧistānī) bezeugt. Zu fragen ist, ob alle diese Motivkomplexe schon in der ältesten ismailitischen Lehre von Anfang an zusammenhingen und konstitutive Bestandteile eines geschlossenen Lehrsystems bildeten. Das darf nicht *a priori* angenommen werden, da die Verbreitung einzelner Komplexe bisher keineswegs so sicher bezeugt ist wie im Fall von Kūnī und Qadar oder Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl.

Die von Stern entdeckte *Risāla* des Abū 'Īsā ist der einzige Text, der fast alle Motivkomplexe ohne neuplatonische Beimischung zu einer mythologischen Kosmogonie verbindet. Stern hat diesen Text als die „original form“ der ismailitischen Kosmogonie bezeichnet. Aber ein Vergleich mit den übrigen Nachrichten zeigt, daß Vorsicht am Platz ist; sie lassen sich nicht ohne weiteres mit der *Risāla* zu einem widerspruchsfreien System, zu *der Urform* der qarmaṭischen Lehre, addieren. Schon die Tamīmī-Verse zeigen, so karg sie sind, doch deutliche Unterschiede zu Abū 'Īsās Kosmogonie: dort bilden Kūnī, Qadar, Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl eine Pentade, während bei Abū 'Īsā Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl in die Reihe der „Zwölf“ abrutschen; bei Tamīmī (und später bei den Ṭaiyibiten) „verbirgt sich“ Kūnī, wovon wir bei Abū 'Īsā nichts erfahren.

Dennoch bleibt der Eindruck, daß die auffälligen Unterschiede und Widersprüche eher auf Varianten einunddesselben Lehrsystems als auf verschiedene Systeme zurückgehen. Eine einheitliche Lehre darf zumindest für die Anfänge der ismailitischen *da'wa* auch ohne Quellenbelege vorausgesetzt werden; die zentrale Lenkung der ismailitischen Propaganda legt eine solche Annahme nahe. Mit der raschen Verbreitung der Sekte über weit voneinander entfernte Regionen — Syrien, Irak, Iran, Jemen, Nordafrika — dürften jedoch früh lokale Sonderentwicklungen in Gang gekommen sein, als deren Ergebnisse die Varianten anzusehen sind. Das kosmologische „System" der Ismā'īlīya existierte möglicherweise schon bald nur noch in seinen Varianten, in den verschiedenen Ausformungen, die es von den einzelnen Lehrern und Autoren erfuhr. Wenn also nun so etwas wie ein idealtypisches Schema dieser ältesten ismailitischen Kosmologie in Form einer Skizze entworfen wird, dann nicht, um zu suggerieren, dies stelle die ursprüngliche Lehre in ihrer reinen Form dar, sondern vielmehr um das Verhältnis der uns überlieferten Varianten zueinander anhand eines Modells zu erhellen.



Um noch einmal die Modellhaftigkeit dieses Schemas besonders zu unterstreichen, seien einige der auffälligsten Abweichungen ins Gedächtnis zurückgerufen: *irāda/mašī'a* bilden bei Abū 'Īsā eine Paar, während sie in anderen Texten (*Zīna, Fatarāt*) mit *tawahhum* zu einer Trias verbunden werden; Kūnī erschafft Qadar (Abū 'Īsā), Qadar ist vor Kūnī da (Siǧistānī, *Iftiḫār*), Qadar geht aus den drei ersten Buchstaben von Kūnī hervor (Rāzī, *Iṣlāḥ*); Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl gehen aus den drei Buchstaben von Qadar hervor (*Iftiḫār*) oder entstehen aus den drei Buchstaben des Nūn im Schöpferbefehl *kun* (*Fatarāt*) usw.

Ungeachtet der Varianten zeichnet sich jedoch das Bild eines Kosmos ab, dessen Teilen bestimmte Funktionen zugeordnet sind und der ein sinnvolles — und für die Ziele der ismailitischen Religion höchst wichtiges — Ganzes darstellt.

Der höchste Gott ist — wie auch nach gnostischem Verständnis — jedem Erkennen vollständig entzogen — ein „unbekannter Gott". Die „negative Theologie" und die *complexio oppositorum*, durch die er in den ismailitischen *tauḥīd*-Traktaten und -kapiteln von allem Aussag- und Vorstellbaren rigoros gereinigt wird, ist nicht nur ein unverdächtiger Zug, der seine gute islamische Tradition hat, sondern auch ein gnostisches Theologumenon[1]. Die Hypostasierung des Schöpfer*willens* und seine Entfaltung zu einem Paar sind ebenso gnostisch wie die Hypostasierung des „Wortes" (*kalima, amr,* λόγος). Dieses Wort wiederum, das koranische *kun* — „es sei!" oder „es werde!" — wird in ein zweigeschlechtliches Paar Kūnī und Qadar, aufgespalten. Mit dieser Zweiheit beginnt die Entstehung der Vielheit. Daß der weitere Schöpfungsvorgang als Zeugung aufgefaßt werden konnte, ließe sich vermuten, selbst wenn die drusische Kosmogonie nicht die folgenden Äonen (*ḥudūd*) als „Söhne" des Ersten und der Zweiten darstellte.

Wie die gnostische Sophia oder Ennoia verursacht Kūnī durch ihre Hybris (*istikbār*) die Entstehung des Kosmos. Sie ignoriert die Existenz des Verborgenen Gottes über ihr und hält sich selbst für Gott. Eine Machtdemonstration des wahren Gottes weist sie in ihre Schranken und wird zugleich das auslösende Moment der Schöpfung.

Kūnī erhält als Demiurg durchaus göttliche Qualität. Bei Abū 'Īsā wird sie mit der Eulogie *tabāraka wa-ta'ālā* versehen; im *Kanz al-walad* und in der *Risāla al-mudhiba* wird die Verehrung des Ersten durch die Engelmächte (bzw. Intellekte) mit Verben ausgedrückt, die eigentlich nur dem höchsten Gott zustehen: *šahida, sabbaḥa, qaddasa, ḫaḍa'a*. Der ismailitische Mythos bewahrt also unverhüllt das für orthodoxe Vorstellungen ungeheure Motiv des Dualismus zwischen Gott und dem Demiurgen, das die Gnosis bisweilen zu äußerster Gegensätzlichkeit steigert. Die neuplatonische Emanationslehre mit ihrer bruchlosen Ent-

[1] Jonas 1/244, 250. Vgl. z.B. *Apokr. Joh.*, Krause/Labib 114ff.; *Die Gnosis* 1/143f.

faltung des Seins vom Einen zum Körperhaft-Vielen hat diesen Dualismus allerdings überspielt.

Der männliche Teil des Urpaares, Qadar, ist dem weiblichen nachgeordnet. Das entspricht dem Verhältnis zwischen Sophia und Jaldabaoth in den ophitisch-barbelognostischen Schriften: das untergeordnete männliche Prinzip geht aus dem weiblichen hervor und beherrscht die Welt mit Hilfe der Gestirnsgeister, der Archonten. Qadar — „Vorherbestimmung, Prädestination" — entspricht der griechischen εἱμαρμένη.

Dieses männliche Prinzip Qadar hat bei Abū ʿĪsā deutlich den Charakter eines himmlischen Adam oder Anthropos. Dessen Schicksal wird in der *Risāla* anscheinend nur teilweise ausgeführt: Iblīs weigert sich, ihm zu dienen. Von einem Sündenfall dieses kosmischen Adam berichtet Abū ʿĪsā nichts, doch hat ein solches Motiv Spuren bei anderen Autoren, etwa bei Siǧistānī und besonders deutlich bei den Ṭaiyibiten, hinterlassen. Adam/Qadar ist Gottes Befehl ungehorsam und wird deshalb aus dem Paradies in die irdische Welt verstoßen, bis er dereinst, am Ende der Zeiten, seinen Fehltritt erkennt und bereut (*taubat Ādam*). Das Schicksal des himmlischen Menschen bestimmt das der irdischen Menschheit. Während also aus Kūnīs Verblendung der Kosmos mit seinen Äonen entsteht, führt die Sünde des himmlischen Adam zu einer weiteren Degradation des Seins: hinab in die Welt der Materie.

Kūnī und Qadar erschaffen den Kosmos, indem sie Buchstabenheptaden hervorbringen, die aus ihrer eigenen Siebenfältigkeit — KUNI/QDR sind selbst sieben Buchstaben — hervorgehen. Siǧistānīs *Iftiḫār* hat möglicherweise die ursprüngliche Form dieser Vorstellung am reinsten bewahrt. „Thron" und „Schemel" im Traktat II des *Kašf* oder auch „Schreibohr" und „Tafel" sind nur die „äußeren", d.h. in der koranischen Gesetzesreligion verschleiernd gebrauchten Namen für Kūnī und Qadar, wie das *Kitāb al-fatarāt* bestätigt. Die Entstehung der Buchstaben des Alphabets ist so eng an die sieben Buchstaben KUNI/QDR geknüpft, daß man beides als ursprünglich zusammengehörig ansehen kann. Aus den Buchstaben bildet sich „das Buch", die Verkündigung. Der Buchstabenmythos hat zudem seine Funktion im System; er bietet eine magische Erklärung für die Entstehung der Welt: die Buchstaben sind die Elemente der Namen, die wiederum mit den Dingen identisch sind; Erschaffung der Namen ist Erschaffung der Dinge.

Kūnī und Qadar bilden zusammen mit Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl eine feste Pentade, die Obere Welt zwischen Gott und dem Kosmos, gnostisch gesprochen: das Pleroma. Von der Stufen- und Mittlerfunktion dieser Pentade war schon die Rede. Sie entspricht den „fünf Wohnungen" Gottes bei den Manichäern wie auch den vielen, bei anderen Gnostikern bezeugten Pentaden, die Namen aus dem Bereich des Erkennens tragen. Ihre Aneignung durch den Menschen macht diesem Erkenntnis, Gnosis, überhaupt erst möglich; sie überbrücken die Kluft zwischen Gott und dem Menschen. Die Pentade der „Oberen Fünf" hat folgerichtig ihre

Entsprechung in den fünf Graden der *da'wa*-Hierarchie, die dem Einzelnen das erlösende Wissen vermitteln.

Unterhalb des Pleromas der „Fünf" liegt der eigentliche Kosmos; dort wirken die „Sieben" und die „Zwölf", durch die ihr Schöpfer Qadar das irdische Geschehen regiert. Die „Sieben" entsprechen den Archonten, den mächtigen Gestirnsgeistern, die bei den Mandäern oder in den ophitisch-barbelognostischen Systemen die Menschenseele von ihrem Ursprung trennen und sie an ihrer Heimkehr hindern[2]. Sie sind wohl mit den in den sieben Himmeln hausenden sieben „Göttern" der jemenitischen Qarmaten gemeint; allerdings hat Hamdānī, der Kommentator der Tamīmī-Verse, sie offensichtlich mit den „Oberen Fünf" verwechselt[3].

Ob die älteste Ismā'īlīya mit dem Glauben an den überheblichen Demiurgen und seine die Welt lenkenden Archonten jenen Welthaß und Weltekel verband, wie er für die Gnosis des „syrisch-ägyptischen" Typs kennzeichnend ist[4], läßt sich wegen der Bruchstückhaftigkeit unserer Quellen nicht mehr feststellen. Wenn ihr solche Züge ursprünglich eigneten, dann hat der später rezipierte Neuplatonismus alle Spuren davon ausgelöscht: bei Siğistānī werden die Sphären von der All-Seele gelenkt; sie selbst ermangeln der sinnlichen Wahrnehmung[5]; bei Kirmānī sind sie reine Intellekte[6].

Die „Sieben", die Planetengeister, sind ferner eng mit den gesetzbringenden Propheten, den *nuṭaqā'*, verbunden; die Gesetzesreligion ist innerweltlich, sie stammt aus dem Kosmos und ist daher zeitlich begrenzt: eine jede entspricht einer Periode (*daur*). Die Gesetzesreligionen haben die unverhüllte, einst auch vom Ur-Adam — gewiß dem himmlischen — praktizierte, gesetzlose Urreligion, den wahren *tauḥīd*, überdeckt. Freilich lebt sie, nur dem Eingeweihten erkennbar, in der *da'wa* weiter, die der einem jeden Gesetzbringer beigegebene *waṣī/asās* seinen Imamen und diese ihren Werbern anvertrauen. Der Qā'im wird die letzte Gesetzesreligion am Ende der Tage aufheben (*raf' aš-šarī'a*). Zwar hielten sowohl die Qarmaten des Irak[7] als auch die Fatimiden an der islamischen *šarī'a* fest, solange der Qā'im nicht erschien, doch kann an dem latenten Antinomismus der ismailitischen Lehre kein Zweifel bestehen. Es war schon die Rede von dem „Isfahaner", der bei den Qarmaṭen von Baḥrain als Qā'im auftrat und die Rückkehr zur „ursprünglichen Religion Adams" verkündete[8]; auch die Nizārīs von Alamūt haben im Jahre 559/1164 das islamische Gesetz für aufgehoben erklärt, da die Zeit erfüllt sei, und es

[2] Rudolph, *Mandäer* 1/123 Anm. 2.

[3] S.o. S. 59.

[4] Jonas 1/146ff.; Widengren, *Origines* 41f.

[5] *Yanābī'* ed. Corbin §§ 91–95; ed. Ġālib 112–114.

[6] S.o. S. 84.

[7] Ṭabarī III 2126 u. 2128f. erwähnt Gebet und Gebetsruf.

[8] S.o. S. 102f.

in feierlichem Akt durch ein Festmahl mitten im Ramaḍān demonstrativ gebrochen[9]. Der Druse Ḥamza gehört mit seiner Verwerfung des Gesetzes[10] in dieselbe alte Tradition.

2

Die zuvor isolierten Motivkomplexe erweisen sich also als *Bruchstücke eines gnostischen Kunstmythos*, einer „Mythologie von Begriffen" (Harnack), die mit ihren Varianten die ursprüngliche ismailitisch-qarmaṭische Lehre darstellt. Dieser Mythos hat die Form einer Kosmogonie; die Stufen des Kosmos spiegeln sich in den Rängen der irdischen *da'wa*-Hierarchie wider. Der kosmogonische Mythos ist zugleich Vehikel und eigentlicher Inhalt der ismailitischen Verkündigung: er erklärt die Entfernung der menschlichen Seele von ihrem Schöpfer und zeigt die Stufenleiter, auf der die Erkenntnis (*'ilm*, γνῶσις) des wahren Ursprungs nach unten und die Seele wieder nach oben, zur Vollkommenheit (kamāl, τελείωσις) gelangt; die Kosmologie hat soteriologische Funktion.

Das Auftreten einer regelrechten Erlösungsreligion innerhalb des Islams ist ein eigenartiges Faktum. Keine der drei großen monotheistischen Religionen Vorderasiens scheint weniger geeignet, der gnostischen Weltsicht das Gewand zu leihen, als der Islam, dem der Begriff der Erlösung völlig fremd ist; ein Buchtitel wie Sigistānīs „Sprossenleiter der Rettung" (*sullam an-naǧāt*) — wobei *naǧāt* geradezu die Vorstellung des „Entrinnens" heraufruft[11] — wäre im orthodoxen Islam undenkbar. Es ist denn auch bezeichnend, daß die Gnosis nur Randbereiche des Islams, vor allem die extreme Šī'a, hat durchdringen können. Die Šī'a bot der Gnosis in der Figur des Imams aus dem Haus des Propheten einen Kristallisationspunkt, der dem orthodoxen Islam fehlte; der Imam war die „Pforte", durch die ein den „äußeren" Islam überwindendes Wissen direkt ins Diesseits hereindringen konnte. Manche der islamisch-gnostischen Schriften[12] bieten sich daher als — meist fiktive — Belehrung eines esoterischen Schülerkreises oder eines einzelnen Schülers durch den direkt aus dem Pleroma erleuchteten Imam dar: als Apokalypse (*kašf*), nur daß nicht ein Engel Baruch oder ein Poimandres die Fragen der staunenden Schüler beantwortet, sondern der Imam.

Die Frage nach der Herkunft des gnostischen Materials schließt sich zwangsläufig an. Die Wahl des ersten Missionsgebiets unter der bäuerlichen Bevölkerung des südlichen Mesopotamien, des Nährbodens zahl-

[9] Hodgson, *Order* 148ff.; Lewis, *Assassins* 72ff. Zum Antinomismus der Ismailiten s. auch Madelung, Art. *Ibāḥa* in EI².

[10] Bryer 243; 247ff.

[11] Vgl. *Rasā'il Iḫwān aṣ-Ṣafā'* 4/18: *safīnat an-naǧāt*; *Umm al-kitāb* 323/163; auch die Drusen verwenden den Terminus.

[12] Das gilt auch für den unten zu behandelnden Nusairierkreis, s.S. 142ff.

reicher gnostischer Sekten, gibt darauf keine schlüssige Antwort; die ersten Dā'īs kamen als Fremde dorthin, und das Zentrum der Lehre lag in Syrien. Statt an die Geschichte der frühesten *da'wa* müssen wir uns also an die einzelnen Motivkomplexe selbst halten.

Wie bei den Kunstmythen der Gnostiker läßt sich beobachten, daß die zum Aufbau des Systems verwendeten Bausteine heterogen bis zur Beliebigkeit sind: es kann so ziemlich alles verwendet werden, was sich vorfindet. In der ismailitischen Lehre stellen neben den islamischen Elementen anscheinend die jüdischer Herkunft den stärksten Anteil: die Prophetenzyklen, die in den judenchristlichen Pseudo-Clementinen ihre Parallele haben, werden mit Namen aus dem Alten Testament aufgefüllt, der koranische Iblīs wird zu 'Azāzīl, die Entstehung der Buchstaben folgt einem Muster, das im Sepher Jezira vorgegeben ist. Hinzu kommen Zitate in hebräischer Sprache bei Kirmānī[13]. Aber alle diese einzelnen Elemente reichen keineswegs aus, um eine jüdische Provenienz der ganzen ismailitischen Lehre zu begründen; sie lassen sich z.T. mit dem Übertritt einzelner Proselyten erklären. Die 'Azāzīl-Geschichte der *Fatarāt* ist ja nur eine Variante der auch von Abū 'Isā verwendeten koranischen Iblīs-Legende, und die Namen, mit denen, anscheinend sekundär, die Prophetenzyklen aufgefüllt worden sind, gehen kaum über das aus dem Koran oder den arabischen Prophetenlegenden (*qiṣaṣ al-anbiyā'*) Bekannte hinaus; wo zusätzliche Namen auftreten, verraten fehlerhafte genealogische Verknüpfungen (Lamech ben Levi, Nahor ben Josef) mangelhafte Kenntnis des Alten Testaments. Selbst wenn Kirmānī jüdischer Abkunft gewesen sein sollte, so besagt dies nichts über die Herkunft der ältesten ismailitischen Lehre, die gerade in seinem Werk fast völlig getilgt ist.

Spuren christlichen Einflusses sind noch seltener. Hierher gehört die auffällige Sonderstellung Jesu bei Nasafī. Nach einem bei Rāzī erhaltenen Zitat aus dessen *Maḥṣūl*[14] hat Jesus kein neues Gesetz verkündet; darin ist er Adam und dem Qā'im gleich, und wie der Qā'im wird er entrückt, um wiederzukehren[15], erscheint aber nach seiner Erhöhung (*fawāq*) mehrmals seinen Jüngern[16]. Jesus befolgt Moses Gesetz, ohne davon abzuweichen (...*ǧāriyan 'alā šarī'at Mūsā ġair 'ādil 'anhā*)[17]; ein Zug, in dem sich vielleicht judenchristlicher Einfluß bemerkbar macht. Auch bei Nasafīs Schüler Sigistānī sind christliche Züge stärker als in der übrigen ismailitischen Literatur; es sei nur an die gnostische Umdeutung der Evangelienstelle[18] oder an die spirituelle Deutung des Kreuzes er-

[13] Kraus, *Hebr. und syr. Zitate*; Baumstark, *Zu den Schriftzitaten Kirmānīs.*

[14] *Islāh*, HS Tübingen S. 251.

[15] Ebd. 244.

[16] Ebd. 255f.

[17] Ebd. 251.

[18] S.o. S. 113.

innert[19]. Aber diese Züge dürfen nicht verallgemeinert werden; schon Rāzī hat sie scharf bekämpft.

Allerdings scheint es, zumindest in den Anfängen der Sekte, neben der muslimischen Form auch eine christianisierende Variante der Ismāʿīlīya gegeben zu haben. So berichtet Ṭabarī unter dem Jahr 278/891–92: „Nach dem, was man über diese Qarmaṭen erzählt hat, gehörte es zu ihrer Lehre, daß sie ein Buch brachten, in dem es hieß: 'Im Namen Gottes, des barmherzigen Erbarmers! Es sagt al-Farağ ibn ʿUṯmān aus einem Dorf namens Naṣrāna (!), ein Werber (*dāʿiya*) für den Messias, und der ist Jesus und das Wort (*kalima*) und der Mahdī und Aḥmad b. Muḥammad b. al-Ḥanafīya und Gabriel.' Er sagt [in dem Buch], der Messias sei ihm im Körper eines Menschen erschienen und habe zu ihm gesagt: 'Du bist der Werber (*dāʿiya*), du bist der Beweis (*ḥuğğa*), du bist die Kamelin[20], du bist das Reittier[21], du bist der Heilige Geist, du bist Johannes, des Zacharias Sohn'"[22].

Der Mahdi als Messias, als Jesus; sein *dāʿī* als Johannes der Täufer — eindeutig christianisierende Züge, die noch verstärkt werden durch die Nachricht, daß Gebet und Wallfahrt nach Jerusalem statt nach Mekka ausgerichtet werden. Daneben bleiben aber die islamischen Kultpflichten wie Gebet, Wallfahrt und Fasten, wenn auch mit leichten Abwandlungen, bestehen. Es ist fraglich, ob die Lehre dieses sonst unbekannten al-Farağ ibn ʿUṯmān nur eine ketzerische Abweichung oder eine gleichberechtigte, auf christliche statt auf muslimische Adressaten abgestimmte Form der Verkündigung darstellt. Wahrscheinlich ist ersteres der Fall, denn nicht einmal die Mahdi-Figur stimmt mit der der offiziellen Ismāʿīlīya überein.

Manichäischer Einfluß, der in Namen, Begriffen oder konkreten mythologischen Details faßbar wäre, zeigt sich dagegen nirgends. Die Ismāʿīlīya kennt weder den Urdualismus noch die Figur des besiegten Helden-Erlösers, des *salvator salvandus*; auch fehlt ihr das für den Manichäismus typische „Licht-Leben-Glanz"-Vokabular[23]. Wo Parallelen zu manichäischen Vorstellungen auftreten — wie die von Corbin überbetonte Pentade der „Oberen Fünf" — da handelt es sich um weit verbreitete gnostische Topoi; selbst der einzigen unmittelbar an manichäische Vorstellungen erinnernden Stelle mit dem die Seelen nach oben pumpenden Mond fehlt das konkrete manichäische Bild vom Schöpfrad, der *sphaira*.

Zum ganz überwiegenden Teil sind die Materialien, die zum Aufbau der ismailitischen Lehre verwendet wurden, islamischer Provenienz. *Irāda* und *mašīʾa* sind koranische Termini; ebenso wird Kūnī aus dem koranischen Schöpfungsbefehl *kun* entwickelt; Qadar, ebenfalls koranisch, ist ein zentraler Begriff der ältesten islamischen Theologie. Thron

[19] *Yanābīʿ* ed. Corbin § 143–148; ed. Ġālib 146–149. Dazu Corbin, *L'Ismaélisme et le symbole de la Croix.*

[20] Anspielung auf die Kamelin des Propheten Ṣāliḥ; Sure 7,73 u.a.

[21] Sure 11,6 u.a.

[22] Ṭabarī III 2128.

[23] Rudolph, *Mandäer* 1/178.

und Schemel, Schreibohr und Tafel sind koranische Bilder. Die Begriffe Nāṭiq, Waṣī, Imām, *daʿwa, taʾwīl* sind aus der früheren schiitischen Terminologie entlehnt. Die Ismāʿīlīya tritt von Anfang an als islamische Sekte auf; ihre Propaganda gilt einem Imam aus dem Hause des Propheten, ihre „äußere" Form ist und bleibt bis zum Ende der Tage der Islam, der, wie die juristische Literatur der Fatimiden zeigt, unter Formen praktiziert wird, die von den orthodoxen kaum abweichen. Das ausschließliche Feld der Exegese (*taʾwīl*) ist und bleibt der Koran.

3

Auch bei vielen Gnostikern ist die Herkunft der einzelnen Bausteine, aus denen sie die Gebäude ihrer Spekulation errichten, weitgehend beliebig; jüdische und christliche Elemente werden ebenso wie heidnische — griechische oder iranische — verwendet und umgedeutet. Mit Recht haben etwa Jonas oder Rudolph darauf hingewiesen, daß mit dem Nachweis der Herkunft der einzelnen Elemente für das Verständnis des Ganzen wenig gewonnen ist. Fragt man nach der Herkunft des ismailitischen Kunstmythos, so ist daher weniger auf die heterogenen Details zu sehen als auf den Rahmen, in den sie eingepaßt, auf das Grundmuster, nach dem sie zusammengefügt sind.

Die Kosmologie der frühen Ismāʿīlīya ist mit keinem der bekannten gnostischen Systeme der ersten nachchristlichen Jahrhunderte identisch; ihre Hauptzüge — Hypostasierung des Willens und des Wortes, Urpaar, Pentade des Pleromas, Superbia des Demiurgen, Archonten, himmlischer Anthropos, Fall und Aufstieg der Seele, Prophetenzyklen — sind meist mehrfach nachweisbar. Ein bestimmter Vorläufer ist nicht auszumachen. Es ist daher fraglich, ob die Ismāʿīlīya überhaupt auf einem älteren gnostischen System fußt, ob sie die islamisierte Form eines vollständigen nichtislamischen gnostischen Systems ist oder ob sich nicht vielmehr um einen schiitischen Kern durch synkretistische Aneignung allgegenwärtiger gnostischer Mythologumena ein völlig neues, genuin islamisches Gnosismodell kristallisiert hat.

Bei der Suche nach dem Typus eines Gnosismodells, der dem ismailitischen Grundmuster als Vorbild gedient haben könnte, ist der Manichäismus auszuscheiden. Seine charakteristischen Grundzüge, der Urdualismus, die Auflehnung der Materie, die Niederlage des ausgesandten Retters — fehlen ebenso wie jedes konkrete, eindeutig manichäische Detail. Es fehlen auch die für die Schule Valentins so typischen Syzygien, in denen sich das Pleroma entfaltet. Dagegen fällt eine enge Affinität des ismailitischen Mythos zu jenen ophitischen oder barbelognostischen Schriften und Systemen auf, die Rudolph unter dem Etikett des „syrisch-jüdischen" Gnosistyps zusammengefaßt hat[24]. Auch die

[24] Ebd. 1/145.

gelegentlichen Parallelen zu mandäischen Glaubensvorstellungen gehören in diesen Zusammenhang; die Herkunft der Mandäer aus Palästina/Syrien wird von der Forschung fast ausnahmslos als gesichert angesehen[25].

Zentrales Mythologumenon dieses Traditionskreises ist: kein Urdualismus, sondern eine Devolution des Göttlichen selbst durch einen Sündenfall oder eine Katastrophe innerhalb des Pleromas. Diesen Sündenfall verschuldet eine *weibliche* Hypostase (Ennoia oder Sophia) durch ihre Verblendung; die Folge ist ihr Abstieg, dessen Stufen durch das Werden des Kosmos markiert werden. Ihr Sohn, Geschöpf oder Buhle (Jaldabaoth o.ä.) beherrscht den Kosmos mit Hilfe der Planetengeister (Archonten), die die Welt erschaffen und durch die von ihnen gesandten gesetzbringenden Propheten knechten.

Nach dem Zeugnis der christlichen Häresiographen sollen die Grundzüge dieses Mythos auf den Samaritaner Simon Magus aus Gitta[26] und seinen Schüler Menander[27] zurückgehen; in Simons und seiner Schüler Lehren findet sich nicht nur das Motiv der Propheten, die von den Weltschöpfer-Engeln inspiriert sind, sondern auch das weitverbreitete gnostische Anthropos-Adam-Motiv des vom Herrn des Kosmos und seinen Archonten nach ihrem Bilde geschaffenen ersten Menschen, der allerdings erst durch den göttlichen Hauch zum Leben erweckt wird[28]. Auch daß der Heilsoffenbarer verschwindet, aber nicht gestorben ist, sondern verborgen weiterlebt, ist ein Zug, der sich schon in den Berichten über Simon findet[29]. Der „simonianische Mythos" scheint der Urtyp der späteren ophitischen und barbelognostischen Ennoia-Sophia-Gnosis gewesen zu sein, in deren Tradition anscheinend auch das Vorbild für das Grundmuster des ismailitischen Mythos gestanden hat.

In die Richtung der syrischen oder samaritanischen Gnosis weist auch ein Detail der ismailitischen Lehre, das, für sich genommen, vielleicht nur ein entlehntes Element unter mehreren anderen wäre, zusammen mit der Gesamtkonzeption des ismailitischen Mythos jedoch an Gewicht gewinnt. Typisch für die Ismāʿīlīya ist die Bezeichnung der Mahdī-Figur, die die wahre Gnosis bringt, als *al-Qā'im*. Die übliche Deutung dieses Titels geht von einem Zusatz aus, der im Namen des zweiten Fatimidenkalifen bezeugt ist: *al-Qā'im bi-amri'llāh*. Das Verbum *qāma* in der Verbindung mit der Präposition *bi* bedeutet: „sich angelegen sein lassen, ausüben,

[25] Ebd. 1/248ff.

[26] Iren. *Adv. haer.* I 23,2–4 (*Die Gnosis* 1/42f.).

[27] Iren. *Adv. haer.* I 23,5 (*Die Gnosis* 1/46); Justin, *Apol.* I 26,1.4 (*Die Gnosis* 1/45f.).

[28] Satornil, Iren. *Adv. haer.* I 24,1 (*Die Gnosis* 1/56); Rudolph, *Grundtyp.* Noch bei den Ṭaiyibiten wird der Körper des irdischen Adam vom himmlischen Adam unter Einwirkung der Planeten geschaffen, während die göttliche Substanz (*mādda*) aus den höchsten Höhen des Pleromas kommt; vgl. al-Ḥusain b. ʿAlī, *Mabda'*, ed. Corbin, *Trilogie* § 29 (S. 164); § 33 (S. 166).

[29] Hippolyt, *Ref.* VI 20,3 (*Die Gnosis* 1/44).

sich einsetzen für etwas". Der Name wäre also zu übersetzen mit: „der sich für Gottes Sache einsetzt". Aber sowohl die ismailitische Literatur als auch die Häresiographen gebrauchen diese umständliche Form so gut wie nie: die Retterfigur heißt durchweg *al-Qā'im* ohne Zusatz[30]. Das aber bedeutet: „der Aufstehende" oder „der Stehende". Unter ebendiesem Titel (ὁ ἑστώς) aber wurde, nach dem Zeugnis der christlichen Autoren, Simon Magus als irdische Verkörperung des Verborgenen Gottes verehrt: „Die Anhänger des Simon wollen dem 'Stehenden', den sie verehren, im Wandel gleich werden"[31]. Der Titel begegnet auch noch in der bei Hippolyt überlieferten pseudo-simonianischen *Megale Apophasis*: dort ist der „Stehende" die „siebte Kraft", die aktualisiert werden muß[32]. Es handelt sich um ein von der simonianischen Gnosis umgedeutetes samaritanisches Gottesprädikat: קעם oder קעים[33]. Schon Widengren hat vermutet, daß der ismailitische *Qā'im* damit zusammenhängt: „We note that this term is the same expression as the Aramaic ḳā'em, found in Samaritan texts and translated in Greek texts as ἑστώς"[34]. Tatsächlich spielt der „Stehende" als Offenbarer der Gnosis, der erscheint und wieder verschwindet, bei den Ismailiten eine Rolle, die der des *Qā'em/hestōs* der samaritanischen Gnostiker in der Nachfolge Simons nicht unähnlich ist. Zudem erwarteten auch die Samaritaner einen Propheten „wie Mose" als endzeitlichen Heilsbringer[35].

Aber nach weiteren Parallelen sucht man vergebens. Nochmals sei hervorgehoben: keines der bekannten „simonianischen", ophitischen oder barbelognostischen Systeme kann als direktes Vorbild oder gar Vorläufer der ismailitischen Lehre identifiziert werden. Diese erweckt eher den Eindruck, als sei sie aus den Elementen der islamischen Tradition — allerdings nach einem älteren Grundmuster „simonianischen" Typs — in einer islamischen Umgebung *neu geschaffen* worden. Bei der bloßen Übertragung des fertigen Systems einer nichtmuslimischen Gnostikergemeinde in islamische Begriffe wären gewiß mehr originale Termini stehengeblieben[36]; außerdem wäre in diesem Fall mit Hinweisen auf ältere Offenbarungsschriften zu rechnen. Die älteste ismailitische Lehre

[30] Z.B. Naubaḫtī 30 Z. 8; 31 Z. 4 v.u.; 34 Z. 14 (Abū Manṣūr al-'Iǧlī); 58 Z. 2 (al-Ismā'īlīya al-ḫāliṣa); 61 Z. 10 (Qarmaṭen).

[31] Clem.Alex. *Strom.* II 11 (*Die Gnosis* 1/44).

[32] Hippolyt, *Ref.* IV 13 (*Die Gnosis* 1/329).

[33] Haenchen, *Gab es eine vorchristliche Gnosis?*; Kretschmar, *Religionsgesch. Einordnung* (mit Verweis auf ältere Lit.); Kippenberg 125; 348f. (Anm. 136).

[34] *The Apostle of God* 79.

[35] Kippenberg 121.

[36] Mehr Sicherheit wäre zu gewinnen, wenn es gelänge, die Namen Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl außerhalb der Ismā'īlīya nachzuweisen und zu deuten. Aber der Anklang von Ḫayāl etwa an die samaritanische μεγάλη δύναμις, *ḥailā rabbā*, die als *ḥaiyūlā* „der Mächtige" personifiziert wird (Kippenberg 332; 126; 328ff.), ist zu vage.

scheint also ein genuin islamisches Gnosismodell zu sein, das anhand koranischen Materials (Kūnī, Qadar, die früheren Propheten, Adam und Iblīs) weitgehend selbständig entwickelt wurde. Vor allem im kultischen Bereich hält sich die Ismāʿīlīya — bei latentem Antinomismus — ausschließlich an den Rahmen der islamischen Gesetzesreligion; die anderen Religionen wie Judentum, Christentum und Zoroastrismus sind als Offenbarungen früherer Sprecherpropheten längst abrogiert. Es fehlt jede Spur von sakramentalen Elementen wie Wassertaufe, Ölsalbung oder Kultmahl, wie sie für die meisten gnostischen Gemeinden typisch sind. Die Vorstellung, daß eine vorislamische gnostische Kultgemeinde, vergleichbar etwa der der Mandäer, sich islamisiert habe, ist auszuschliessen; vorislamische literarische Traditionen fehlen völlig. Der — wenn auch böswillig verzerrte — Bericht über ʿAbdallāh b. Maimūn al-Qaddāḥ, den angeblichen Erfinder der ismailitischen Häresie, scheint insofern einen Kern Wahrheit zu enthalten, als die ismailitische Lehre tatsächlich auf die Erfindung eines einzelnen Stifters, nicht aber auf die Tradition einer Kultgemeinde mit eigenem Ritus oder eigener schriftlicher Tradition zurückzugehen scheint. Die Nachrichten über die Anfänge der *daʿwa* im Irak (s.o. S. 1 ff.) deuten in dieselbe Richtung.

Woher der mutmaßliche Stifter — vielleicht tatsächlich jener ʿAbdallāh, der Ahnherr der Fatimiden — das Grundmuster der von ihm verkündeten Lehre bezogen hat, bleibt unsicher, auch wenn man annimmt, daß die Tradition der „simonianischen“ Ennoia-Sophia-Gnosis das *pattern* geliefert haben könnte. Die vorliegenden Quellen schließen die Lücke zwischen den gnostischen Systemen der ersten beiden nachchristlichen Jahrhunderte und der Ismāʿīlīya des 9. Jahrhunderts nicht. Daß aber ein Fortleben gnostischer Traditionen bis in die islamische Zeit dadurch nicht ausgeschlossen wird, zeigt allerdings schon die bloße Existenz der Mandäer, und wie gnostische Vorstellungen nach jahrhundertelanger Abkapselung plötzlich wieder virulent werden können, läßt sich auch am Beispiel der Paulikianer studieren, deren marcionitische und manichäische Elemente enthaltende Lehre um die Mitte des 7. Jahrhunderts in den ostsyrischen Gebieten am oberen Euphrat einen mächtigen Aufschwung nimmt; nach den Massendeportationen durch die byzantinische Reichsregierung um 970 geben die Paulikianer in Thrakien und Bulgarien den Anstoß zur Entstehung der bogomilischen Häresie[37] und induzieren, über Bosnien und Oberitalien (Patarener) westwärts vordringend, in Südfrankreich die Bewegung der Katharer oder Albigenser. Auch im Mittelpunkt der bogomilischen Lehre steht die Hybris des Herrn der Engel, Satanael — wer dächte bei diesem Namen nicht an den Šaṭnīl der Drusen[38] — der sich gegen den guten Gott auflehnt, gestürzt wird und als Demiurg die Welt erschafft. Zwar sind Zusammenhänge zwischen Paulikianern und Ismailiten nicht wahrscheinlich, doch zeigt

[37] Schmaus, *Neumanichäismus.*

[38] Bryer 15.

das Auftreten der Paulikianer ebenso wie das Fortbestehen der von den muslimischen Autoren kaum zur Kenntnis genommenen mandäischen Gemeinde, daß noch in den ersten islamischen Jahrhunderten im syrisch-mesopotamischen Raum die Gnosis lebendig ist. Aus welcher obskuren Quelle der Stifter der ismailitischen Lehre das Grundmuster seiner Kosmologie auch bezogen haben mag — seine Lehre mit dem Versprechen der Gewährung erlösenden Wissens entsprach einem in den alten Ländern der Gnosis offenbar noch immer zutiefst lebendigen Bedürfnis.

DIE ISMĀ'ĪLĪYA UND DER NEUPLATONISMUS

1

In dem Geschichtswerk des jemenitischen Autors 'Abdallāh b. 'Umar al-Hamdānī, das uns die Verse des Tamīmī über die Irrlehren der jemenitischen Qarmaṭen überliefert, heißt es kommentierend:

„Sie sagen jetzt zu dem, was sie früher Kūnī zu nennen pflegten, 'der Vorangehende' (*as-sābiq*), und zu dem, was sie Qadar zu nennen pflegten, 'der Folger' (*at-tālī*)... und zum Vorangehenden und zum Folger sagen sie auch 'die beiden ersten Prinzipien', und sie sagen: die beiden sind der Intellekt und die Seele, während al-Ǧadd, al-Fatḥ und al-Ḫayāl aus ihnen beiden gleichwie Emanationen (*kal-inbi'āṯāt*) [hervorgegangen] sind"[1].

In diesem Kommentar des Hamdānī spiegelt sich die wichtigste Veränderung wieder, die die alte qarmatische Lehre erfahren hat: die Rezeption der neuplatonischen Emanationsphilosophie[2]. Kūnī und Qadar werden durch *'aql*/νοῦς und *nafs*/ψυχή ersetzt.

Diese einschneidende Änderung scheint in Iran sehr früh die ältere Mythologie zurückgedrängt zu haben; schon Māturīdī (gest. 332/944) kennt als Kosmogonie der Qarmaten nur noch die neuplatonische Version[3]. Die Rezeption des Neuplatonismus war nicht vom Zentrum der ismailitischen Propaganda, dem Sitz der verborgenen Imame in Salamīya, ausgegangen, sondern war ein Werk der in Iran wirkenden *dā'īs*, wahrscheinlich, wie Stern gezeigt hat, des 331/942 in Buḫārā hingerichteten Nasafī[4]. Sein Werk *Kitāb al-Maḥṣūl* ist nicht erhalten; wir kennen nur eine Reihe kurzer Fragmente davon aus Rāzīs *Iṣlāḥ* und Kirmānīs *Riyāḍ*[5]. Ein kurzer Abriß der Lehre Nasafīs findet sich außerdem in der polemischen Schrift eines zaiditischen Autors, im *Kašf asrār al-Bāṭinīya* des Abū l-Qāsim Ismā'īl b. Aḥmad al-Bustī (gest. um 420/1030). Stern hat auf die Bedeutung dieses Textes, von dem Auszüge in einer Hand-

[1] van Arendonk 305.

[2] Ivanow, *Brief Survey* 39ff.; Madelung, Art. *Ismā'īliyya* in EI².

[3] *Tauḥīd* 23–25.

[4] Stern, *Missionaries* 79; ders.: *Ismā'īlis and Carmathians* 107.

[5] *Riyāḍ* 213ff.

schrift der Mailänder Ambrosiana erhalten sind, in einem Aufsatz hingewiesen[6].

Betrachten wir zunächst die Nachrichten über die Emanationslehre Nasafīs, die in eine allgemeine Polemik Bustīs gegen die Bāṭiniten eingeflochten sind; die Zitate bei Rāzī und Kirmānī lassen sich dann leicht in diesen Rahmen einfügen[7].

„Wisse, daß sie [die Bāṭiniten] in dieser Frage [des Ursprungs der Welt] darauf abzielen, jedem Ding eine Ursache zuzuordnen, aus der dieses Ding hervorgeht, auch wenn sie das Wort 'Ursache' nicht verwenden. Der Beweis dafür ist, daß an-Nasafī sich diese Frage gestellt und sie folgendermaßen beantwortet hat:

'Da der Mensch aus den mit sinnlicher Wahrnehmung begabten [Dingen oder Geschöpfen] hervorgegangen ist, sind diese aus den vegetativen [Dingen] hervorgegangen, diese wiederum aus den zusammengesetzten [Elementen] (*murakkabāt*), diese aus den Elementarqualitäten (*mufradāt*), diese aus den [Himmels-]Körpern, diese aus der Seele, diese aus dem Intellekt, der Intellekt aber aus dem [Schöpfungs-] Befehl (*amr*), während der Befehl eine der Wirkungen (*āṯār*, πάϑη, *impressiones*) des Schöpfers ist, so ähnlich wie das Licht aus dem Leuchtenden und die Gravierung im Siegelwachs aus dem Siegel [hervorgeht].'

Auf diese Art und Weise ordnen sie [die Bāṭiniten] ihre Argumentation an. Der Beweis dafür sei, daß, wenn der Befehl den Intellekt hervorruft — wobei dieser bei ihnen das Erste ist, denn der Befehl [selbst] wird nicht mitgezählt, wenn er auch vor dem Intellekt da ist und zwischen dem Schöpfer und dem Intellekt eine Art Vermittler ist — und der Intellekt dann das Zweite, die Seele, hervorruft, daß sich dann die Seele *bewegt* und sich durch ihre Bewegung die Himmelskörper bewegen, wobei sich die Seele in ihnen bewegt, und daß sie dann die Elementarqualitäten, d.h. Hitze, Kälte, Feuchtigkeit und Trockenheit, hervorbringen. Diese fallen unter die Himmelskörper, wobei diese sich um sie drehen. Ihre Sammlung geschieht im Zentrum, und dieses nimmt die Form eines Kreises an. Die Kälte setzt sich mit der Trockenheit im Zentrum zusammen und findet dort ihren festen Platz; die Feuchtigkeit steigt auf der Suche nach ihrem Ort (*ʿālam*) nach oben und setzt sich mit der Kälte zusammen; so umgibt sie [als Wasserhülle] kreisförmig die Erde. Dann steigt die Hitze vom Wasser auf und setzt sich mit der Feuchtigkeit zusammen — so entsteht Luft — und umgibt Wasser und Erde. Dann trennt sich Hitze von ihnen beiden, wird zurückgestrahlt und vereinigt sich ein wenig mit der Erde; so entsteht ein Kreis, der die Luft umgibt oder zwischen der Sphäre [einerseits], der Erde, dem Wasser und der Luft [andererseits] eine Mittelstellung einnimmt: das ist das Feuer; sie

[6] Stern, *Abū l-Qāsim al-Bustī*. Darin hatte Stern (S. 21) eine Rekonstruktion der Lehren Nasafīs angekündigt, die sein früher Tod jedoch verhindert hat.

[7] HS Ambrosiana fol. 2rff.; arab. Text unten S. 224.

aber nennen es Äther. Wenn sich dann die Kreise drehen und Elementarqualitäten und zusammengesetzte [Elemente] sich mischen, entstehen die vegetativen [Wesen]; sie läutern sich, und aus ihrer Quintessenz entstehen die mit sinnlicher Wahrnehmung begabten Tiere. Dann läutern sich die Sinneswesen und es entstehen aus ihnen die vernunftbegabten Wesen. Das ist das letzte Glied der Kette."

Es ist im Zusammenhang der vorliegenden Untersuchung nicht notwendig, sämtliche in verschiedenen Werken verstreute Zitate aus Nasafīs *Maḥṣūl* zusammenzustellen[8]; einige wenige mögen genügen, um diese zusammenfassende Darstellung Bustīs zu erläutern.

„Der Schöpfer — erhaben ist er! — schuf die Welt auf einen Schlag, d.h. er schuf den Intellekt auf einmal und ließ in ihm durch seine Vorherbestimmung (*taqdīr*) die Formen (*ṣuwar*) der beiden Welten und was in ihnen ist, hervortreten" (Kirmānī, *Riyāḍ* 220).

„Da der Intellekt seine Ursache in der Ewigkeit hat, die bei uns durch den zusammengesetzten Ausdruck 'Wort Gottes' (*kalimat Allāh*) erklärt wird, und es zwischen beiden kein drittes Mittelding gibt, ist der Intellekt wie jene [Ewigkeit]." (Ebd. 224).

„Der Intellekt teilt den Formen [etwas] von seiner Ursache, dem 'Wort', mit, so wie die Sonne denen, die zur Aufnahme des Lichtes bereit sind, [etwas] von ihrem Leuchten, nicht aber von ihrem Festkörper mitteilt. Wenn er nun die in ihm enthaltene Kraft [oder: Potenz] seiner Ursache, des 'Wortes', hervortreten läßt und wenn er ihnen[9] in gleicher Weise etwas davon mitteilt, dann zeigt sich, daß [eigentlich] *das Wort* die Ursache der Dinge ist, die aus dem Intellekt hervortreten, nicht aber das Sein des Intellekts; jedoch ist der Intellekt ein Mittelding zwischen dem 'Wort' und dem, was unter ihm selbst ist". (Ebd. 226).

Von der qarmatischen Kosmogonie ist hier fast nichts mehr übrig. Allerdings ist der Neuplatonismus auch nicht in reiner Form übernommen worden: der Intellekt ist nicht aus dem „Einen" emaniert wie bei Plotin, sondern wird durch Gottes Machtwort (*kalima*) erschaffen (*abdaʿa*); diesem 'Wort' wird eine gewisse Mittlerstellung eingeräumt[10].

[8] Eine Monographie über Nasafī mit einer Zusammenstellung aller Fragmente wird von I.K. Poonawala, Los Angeles, vorbereitet.

[9] *iyyāhum*. Da von den Formen (*ṣuwar*) die Rede ist, sollte man *iyyāhā* erwarten; das Geschlecht des Pronomens ist anscheinend durch das voraufgehende *al-qābisīna* beeinflußt.

[10] Dieses Festhalten Nasafīs am alten hypostasierten Logos zwischen dem „Einen" und dem „ersten Geschaffenen" brachte philosophische Probleme mit sich, die die späteren ismailitischen Autoren durchaus gesehen haben: das Erste ist nicht mehr das Erste, wenn über ihm etwas ist, dem es sein Sein verdankt. Kirmānī (*Riyāḍ* 225) setzt daher den Logos (*kalima*) mit dem Intellekt gleich und betont die Identität von Schöpfungsakt (*ibdāʿ*) und Geschaffenem (*mubdaʿ*); zwischen Schöpfer (*mubdiʿ*) und Geschaffenem (*mubdaʿ*/*ibdāʿ*) gibt es nichts mehr.

Ganz blaß ist die alte mythologische Vorstellung noch sichtbar: aus dem ‘Wort’ — das ja *kun* lautet — entsteht das Erste (der Intellekt = Kūnī); durch dieses entstehen die intelligiblen Formen, und zwar vermittels der Prädestination (*taqdīr* = *qadar*). Verschwunden ist die Verblendung der weiblichen Hypostase, die die erste Stelle einnahm: der Intellekt ist maskulin und vollkommen. Die weibliche Hypostase rückt an die zweite Stelle (*nafs*/ψυχή) und trägt nun das Stigma der Unvollkommenheit: die Bewegung.

„Da die Seele nicht vollkommen ist, bedarf sie der Gaben (*fawā'id*) des Intellekts, auf daß sie selbst eines Tages aktuell[11] vollkommen werde. Sie gerät in Aufregung, weil sie die Gaben braucht, und aus ihrer Aufregung entsteht Bewegung. Hat sie ihr Bedürfnis gestillt [wörtlich: ihre Nahrung erlangt], so kommt sie zur Ruhe, und diese Ruhe beendet[12] den Zustand des Verlangens.“ (Rāzī, *Iṣlāḥ*, HS Tüb. S. 19).

Die Unruhe der Seele über ihre eigene Unvollkommenheit bringt die materielle Welt mit dem Menschen hervor. Dieser aber ist berufen, an der Vervollkommnung der Seele mitzuwirken:

„Der Mensch wird als erstes in der Seele geformt; er ist die Frucht der Gaben, die sie vom Intellekt erlangen hat; durch ihn [d.h. den Menschen] tritt die Seele aus der Potentialität in die Aktualität und wird, wenn der Mensch sich vervollkommnet, [selbst] vollkommen.“ (Ebd. 28f.)

Dieses letzte Fragment ist der Angelpunkt von neuplatonischer Kosmologie und ismailitischer Heilslehre. Der gnostische Grundzug scheint hier noch durch: die Vollkommenheit des Pleromas wird wiederhergestellt durch die Vollendung der menschlichen Einzelseelen.

An die Lehren Nasafīs schließt sich das System des etwas jüngeren Siğistānī unmittelbar an; Siğistānī hat Nasafī in einer eigenen Schrift, dem *Kitāb an-Nuṣra*, dem „Buch des Beistands“, gegen die „Berichtigung“ (*Iṣlāḥ*) Abū Ḥātim ar-Rāzīs in Schutz genommen. Zusammen mit mehreren gedruckt vorliegenden Schriften Siğistānīs (s.u. S. 174f.) und der Tübinger Handschrift des bisher noch nicht publizierten *Kitāb al-Iftiḫār* geben diese Zitate aus der *Nuṣra* in Kirmānīs *Riyāḍ* ein recht genaues Bild seiner Lehre.

Siğistānīs *Kitāb al-Yanābīʿ* entwickelt systematisch den Stufenbau des Kosmos: an der Spitze der Hierarchie des Seienden steht als Erstgeschaffenes (*al-mubdaʿ al-auwal*) der Intellekt[13]. Er ist ewig[14] und bewegt sich nicht[15], wobei diese Ruhe des Intellekts soweit geht, daß er nicht einmal begehrt, seinen Schöpfer zu erkennen, denn das ist unmöglich; das weiß der Intellekt; wüßte er es nicht, dann wäre er im Irrtum und wäre folglich nicht der Intellekt. Er ist aktuell wie potentiell vollkom-

[11] Das *bil-ʿaql* der HS ist in *bil-fiʿl* zu verbessern.

[12] Statt *yaknī* ist wohl *yakfī* zu lesen.

[13] *Yanābīʿ*, ed. Corbin §§ 37–41.

[14] Ebd. §§ 44—46; vgl. Siğistānī, *Kašf al-maḥğūb* 15ff.

[15] *Yanābīʿ* §§ 47–49; vgl. Siğistānī, *Nuṣra* in *Riyāḍ* 109.

men[16]; er entspricht der Zahl Eins, die ja auch nicht potentiell in anderen Zahlen vorgebildet ist.

Aus dem Intellekt emaniert[17] die All-Seele (*an-nafs al-kullīya*), um deren wahres Wesen sich die Diskussion von Nasafī bis Kirmānī hauptsächlich dreht. Wie bei Nasafī ist sie gegenüber dem Intellekt mangelhaft. Dieser Mangel der Seele wird ausführlich begründet[18]: das Argument, was aus der Vollkommenheit (*tamām*, ἐντελέχεια, *complementum*), stamme, müsse selbst vollkommen sein, läßt er nicht gelten, denn dann müßten auch alle weiteren Emanationen, die aus der Seele selbst hervorgehen — Materie, Form usw. — ebenfalls vollkommen sein, und es gäbe im Universum nichts Unvollkommenes[19]. Die Seele ist also nur potentiell vollkommen[20]; ihre Unvollkommenheit besteht in ihrer relativen Entferntheit vom Schöpfer. Nähe ist also Vollkommenheit, Ferne ist Mangel[21]. Die Entfernung bewirkt, daß sie von ihrem Schöpfer nur mittelbar, eben durch den Intellekt, Kenntnis erlangt[22].

Diese Mangelhaftigkeit der Seele äußert sich in Bewegung: Bewegung ist Symptom des Mangels, wie Ruhe das der Vollkommenheit ist. In ihrem Begehren (*šauq*, ὄρεξις, *appetitio*) bewegt die Seele sich auf der Suche nach den Gaben des Intellekts (*istifāda*); nur durch ihn kann sie zur Ruhe kommen[23]. Auf diese Weise wird das Problem des Bösen gut platonisch gelöst: das Böse hat kein selbständiges Sein, sondern ist Ferne vom Ursprung, wachsender Mangel an Selbständigkeit[24]. Der Intellekt ist ganz frei davon; in der Seele tritt das Böse bereits als Minderwertigkeit des Tuns auf; auf der nächsttieferen Stufe wird das noch deutlicher: die Materie ist schon so unvollkommen, daß sie ohne die Form überhaupt nicht bestehen kann.

Bei Siğistānī wird nun dieser Mangel der Seele zur Ursache für deren Abstieg in die Niederungen der Körperwelt, die zudem durch ebendiesen Mangel überhaupt erst zustande kommt. Materie und Form entstehen aus der Seele; aus ihnen wiederum kommen die vier Elementarqualitäten[25].

Wegen ihrer Stellung zwischen dem Intellekt und der Natur heißt die Seele auch „das zweite Mittlere" (das „erste Mittlere" ist der zwischen dem Wort und der Seele stehende Intellekt). Diese Mittelstellung bewirkt eine merkwürdige Ambivalenz der Seele: sie ist oben lichter als unten, gerät infolge ihrer Neigung zur materiellen Welt in deren Gefangenschaft und „vergißt" ihre Herkunft.

[16] *Yanābīʿ* §§ 50–52.
[17] *inbaǧasa*, vgl. Siǧistānī, *Tuḥfa* 149.
[18] *Nuṣra* in *Riyāḍ* 59, 60, 62, 64, 65.
[19] Ebd. 68; ähnlich 73.
[20] Ebd. 79. [21] Ebd. 62. [22] Ebd. 59.
[23] Ebd. 102f.; vgl. *Kašf al-maḥǧūb* 29ff.
[24] *Yanābīʿ* §§ 121–124.
[25] Ebd. § 163.

Die gnostische Färbung der Seelenlehre Siǧistānīs wurde oben (S. 112f.) bereits erwähnt. Die Soteriologie, über die die Nasafī-Fragmente nichts sagen, ist bei Siǧistānī ausführlich behandelt; neuplatonische und gnostische Vorstellungen gehen dabei eine merkwürdige Verbindung ein. Die Vervollkommnung der Seele wird in philosophischen Termini beschrieben: die bloß potentiell (*bil-qūwa*, δυνάμει) vollkommene Seele wird, durch die Gaben des Intellekts aktuell (*bil-fiʿl*, κατ'ἐνέργειαν) vollkommen und gelangt zur Ruhe; die Erkenntnis, die sie vervollkommnet, kommt von den Imamen. Die letzte Vollendung aber vollbringt der Qā'im: „Wenn die Sache ihr Ziel erreicht und der Qā'im seinen ihm von Gott zugeteilten Rang erlangt, dann tritt unter den Formen [d.h. den Einzelseelen] einer hervor, der die Macht hat, die intelligiblen Gaben zu erlangen“[26]. Das Erscheinen des Qā'im bringt die endgültige Scheidung zwischen den Erlösten und den Unerlösten[27], doch gibt es auch schon vorher eine individuelle Erlösung der Einzelseele, die im Augenblick der Trennung vom Körper die Schau des Pleromas erlangt[28]. Allerdings führt der Wiederaufstieg der Seele nur bis zu ihrem ursprünglichen Rang zurück, nicht darüber hinaus; eine Verbindung mit dem Intellekt oder gar mit dem Schöpfer selbst gibt es nicht, denn der Intellekt hält die Seele in ihren Schranken, da er ihr neben der Sehnsucht (*šauq*) zugleich das Unvermögen (*ʿaǧz*), ihren eigenen Rang zu überschreiten, eingegeben hat.

2

Die neuplatonische Emanationslehre bildet in Siǧistānīs Schriften ein geschlossenes Lehrgebäude, das etwa im *Kitāb al-yanābīʿ* systematisch entwickelt wird. Für Siǧistānīs Vorgänger Nasafī und seinen Kontrahenten Abū Ḥātim ar-Rāzī fehlen zusammenhängende Darstellungen, doch darf man auch bei ihnen ein vollständiges neuplatonisches System voraussetzen. Bei allen drei Autoren haben sich jedoch daneben Reste des alten Mythos, vor allem die Namen Kūnī, Qadar, Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl sowie selbstverständlich auch die Lehre von den sieben Prophetenzyklen erhalten.

Bei Nasafī sind KUNI und QDR nur noch die Buchstaben der sieben Wochentage (s.o. S. 61). Die Funktion von Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl läßt sich, wie oben (S. 70) gezeigt, nur aus einigen bruchstückhaften Zitaten rekonstruieren; die drei Hypostasen oder Engelwesen bilden die Stufenleiter der Erkenntnis: Abraham, auf der Suche nach dem wahren Gott, sieht einen Stern — al-Ǧadd — leuchten und hält ihn irrtümlich für den Schöpfer, bis er den Mond — die Seele, den Folger (*tālī*) — aufgehen sieht, doch der Aufgang der Sonne- des Intellekts oder Vorangehenden (*sābiq*) — läßt ihn auch dessen Schöpfertum bezweifeln (s.o. S. 70). Intellekt

[26] Ebd. § 165.
[27] Ebd. § 168.
[28] Ebd. § 167. Vgl. Jonas 1/203.

und Seele stehen also über dem Ǧadd anstelle von Kūnī und Qadar; Fatḥ und Ḫayāl dürften entsprechend unter dem Ǧadd stehen. Auf die Funktion von Ḫayāl wird z.B. in der Jonas-Geschichte[29] angespielt: Jonas, der *Imām mutimm* seiner Zeit, verliert wegen seiner mangelnden Standhaftigkeit den Rang des Imamats und wird um zwei Stufen degradiert, so daß er nun, wieder als einfacher *dāʿī*, sich an den nächsthöheren Rang, den *lāḥiq* (= Ḥuǧǧa) wenden muß, um durch diesen über das Ḫayāl Verbindung zum Tālī, zur Seele, zu bekommen. Auch hier wird, trotz der Bruchstückhaftigkeit der erhaltenen Nasafītexte, die Funktion der „oberen Ränge" als Stufenleiter der Erkenntnis für die „unteren Ränge" der irdischen Hierarchie deutlich.

Siǧistānīs Werk ist uns besser bekannt. Bei ihm läßt sich erstmals im Zusammenhang beobachten, wie die älteren Vorstellungen mit der neuen Lehre auf einen Nenner gebracht werden. Ohne Gewaltsamkeiten geht das das nicht ab, wie der oben ausführlich behandelte Passus aus dem *Iftiḫār* (S. 53 ff.) zeigt. Die älteren Begriffe werden einfach zu Synonymen für Intellekt und Seele oder zu „äußeren" (*ẓāhir*) Namen. So heißt der Intellekt auch Schreibrohr, Thron, der Erste, der Vorangehende, Qaḍā' oder Sonne; für die Seele werden die entsprechenden Gegenstücke verwendet: Tafel, Schemel, der Zweite, der Folger, Qadar oder Mond[30]. Allerdings wird die ursprüngliche Reihenfolge des Urpaares auf den Kopf gestellt: Qadar ist vor Kūnī. Zur Deckung zu bringen sind das neuplatonische System und der Kūnī-Qadar-Mythos allerdings nur teilweise. Qadar und Kūnī passen in die Emanationsreihe hinein, die Trias Ǧadd-Fatḥ-Ḫayāl dagegen nicht; sie behalten jedoch, sozusagen außer der Reihe, ihre Funktion als Stufen, die die irdische *daʿwa*-Hierarchie mit Intellekt und Seele verbinden und die Erkenntnis der oberen Welt für den Menschen überhaupt erst möglich machen[31].

In Rāzīs *Iṣlāḥ* sind die Überreste der älteren ismailitischen Lehren nur noch an ganz wenigen Stellen zu fassen, etwa in dem schon oben (S. 60f.) zitierten Passus über die „Oberen Buchstaben". Dort wird Kūnī — entsprechend dem alten Mythos — mit dem Ersten, d.h. mit dem Intellekt, gleichgesetzt, Qadar mit dem Zweiten, der Seele. Die Emanationslehre wird auf den Buchstabenmythos übertragen: die drei Buchstaben QDR „emanieren" aus den drei ersten Buchstaben des Wortes Kūnī. Gelegentlich tauchen in der Polemik gegen Nasafī auch Ǧadd und Ḫayāl auf; ihre Funktion scheint sich trotz leichter Differenzen nicht wesentlich von der in den Schriften der anderen Autoren der Persischen Schule unterschieden zu haben: sie dienen als Stufen, auf denen die Erkenntnis nach unten, der Erkennende nach oben gelangt, ja sie sind selbst offenbar Stufen dieser Erkenntnis.

[29] Rāzī, *Iṣlāḥ*, HS Tübingen 295.

[30] Siǧistānī, *Tuḥfa* 148ff.; *Iftiḫār* 48–50.

[31] *Iṯbāt* 128.

Dieser Befund bei den drei Autoren der Persischen Schule bestätigt die Beobachtung des Jemeniten Hamdānī, daß Intellekt und Seele die Stelle von Kūnī und Qadar einnehmen. Wir sehen aber, daß die Persische Schule, die den Neuplatonismus rezipiert, die alte Mythologie nicht einfach vergißt; das war wohl kaum möglich und gegenüber dem Zentrum der Propaganda — wie lose auch die Verbindungen gewesen sein mochten — nicht vertretbar. Die alten Namen und Begriffe hingen, vor allem durch die Buchstaben, zu eng mit der unverändert beibehaltenen Lehre von den sieben Prophetenzyklen zusammen, als daß man sie einfach hätte über Bord werfen können. Man war also um Harmonisierung bemüht. Daß dabei Unterschiede zwischen den Auffassungen der einzelnen *dāʿīs* und Autoren auftreten mußten, war nur natürlich; die in Kirmānīs *Riyāḍ* überlieferten Kontroversen sind ein unschätzbares Zeugnis für die formative Phase der neuplatonischen Ismāʿīlīya in der ersten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts.

Die Affinität zwischen Neuplatonismus und Gnosis hat die Rezeption des philosophischen Systems und seine Harmonisierung mit dem gnostischen Kunstmythos gewiß erleichtert. Man hat die neuplatonische Emanationslehre zweifellos als eine andere Ausdrucksform, vielleicht als die modernere, „wissenschaftlichere" Form derselben Wahrheit angesehen. Zwar wurde das Mythologische — etwa die Hybris des Demiurgen — weitgehend in den Hintergrund gedrängt, und die bruchlose Entfaltung der Welt der Vielheit aus dem Einen überspielte den Bruch der kosmischen Ursünde, doch blieb — etwa in Siǧistānīs Seelenlehre — die Grundidee des alten gnostischen Mythos noch erkennbar.

3

Die Rezeption des Neuplatonismus und seine Harmonisierung mit älteren kosmologischen Vorstellungen, das Werk der Persischen Schule, vollzog sich im Osten der islamischen Welt zu jener Zeit, da die Fatimiden in Nordafrika die Basis ihrer politischen Macht legten. Die Dynastie war an der Aufnahme der neuen Lehre nicht beteiligt, weder als Initiator noch — wie die Kontroverse zwischen Nasafī, Rāzī und Siǧistānī zeigt — als schlichtende Autorität. Läßt man die Schriften Revue passieren, die in der unmittelbaren Umgebung der vier ersten fatimidischen Kalifen entstanden sind — die vermutlich unter al-Qāʾim redigierten Traktate des *Kašf*, Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yamans *Asrār an-nuṭaqāʾ* und *ar-Riḍāʿ fī l-bāṭin*, die Werke des Qāḍī an-Nuʿmān und die *Risāla* des Abū ʿĪsā al-Muršid — so stellt man fest, daß die Imame und ihre engsten Gefolgsleute an der Ausbildung der neuplatonischen Form der Ismāʿīlīya nicht beteiligt waren[32]. Durchgesetzt hat sich der Neuplatonismus im Fatimiden-

[32] Die von Stern, *Abū l-Qāsim al-Bustī* 23, vermutete nordafrikanische Herkunft des neuplatonischen Autors Abū Aiyūb „al-Qairawānī", von dem

reich erst unter dem vierten Kalifen al-Mu'izz, der seine Residenz von al-Mahdīya ins neugegründete Kairo verlegte, zu einer Zeit also, als noch die mythologischen Vorstellungen der *Risāla* des Abū 'Īsā als offizielle Lehre des Imams auftreten konnten. Greifbar wird neuplatonischer Einfluß erstmals in der unter al-Mu'izz entstandenen *Risāla mudhiba* (dem Qāḍī an-Nu'mān zugeschrieben, dessen juristisch ausgerichtetes Werk sonst völlig frei davon ist). Die *Risāla* selbst ist noch von jenen mythologischen Vorstellungen durchtränkt, die die Kosmogonie des Abū 'Īsā kennzeichnen (s.o. S. 90); um so merkwürdiger nehmen sich in diesem Zusammenhang Begriffe eindeutig neuplatonischer Provenienz aus. Allerdings läßt der Aufbau der *Risāla* es nicht zu, ein geschlossenes philosophisches System zu rekonstruieren; der Text ist eine Sammlung von Antworten auf einen Katalog unzusammenhängender und ungeordneter Fragen. Es sind eher einzelne Begriffe, die die — wenn auch oberflächliche — Berührung mit neuplatonischen Spekulationen verraten. Der Kosmos scheidet sich in eine obere und eine untere Welt; die obere ist sublim (*laṭīf*), eine edle Substanz (*ǧauhar šarīf*), sie besteht aus sich selbst (*qā'im bi-ḏātihī*) und bedarf keiner Prägung (*ṭab'*) durch ein Höheres; sie ist potentiell wissend (*'ālim bil-qūwa*) und aus sich selbst handelnd (*fā'il bi-ḏātihī*). Dagegen ist die untere Welt körperhaft-dicht (*kaṯīf*) und aus den vier Qualitäten Hitze, Kälte, Feuchte und Trockenheit zusammengesetzt. Die obere Welt besteht vor allem aus dem Intellekt und der Seele. Das Hervorgehen der Seele aus dem Intellekt wird mit Formulierungen beschrieben, die auf Plotin zurückgehen: „Wisse, daß die Seele ihre Substanzialität (*ǧauharīya*) vom Intellekt so empfängt wie unsere Blicke [das Licht] aus dem Wesen der Sonne vermittels der Luft empfangen" (S. 65); sie fließt aus dem Intellekt „wie das Licht aus dem Licht" (*kaḍ-ḍau' 'an aḍ-ḍau'*) (S. 64). In ihrer irdisch-diesseitigen Form treten die Seelen als vegetative, sinnlich wahrnehmende und vernünftige (*nāmiya, ḥissīya, nāṭiqa*) auf (S. 81); die Seele kehrt einst in den Intellekt zurück (S. 63).

Daneben stehen unverbunden die *Karūbīya* und *Rūḥānīya*; die Pentade des Pleromas ist lediglich „modernisiert": 'Aql, Nafs, Ǧadd, Fatḥ, Ḫayāl (S. 60f.). Woher der Autor der *Risāla* diese Vorstellungen und Begriffe bezogen hat, ist nicht mit Bestimmtheit zu entscheiden. Die Wendung *kaḍ-ḍau' 'an aḍ-ḍau'* findet sich wörtlich in Nasafīs *Maḥṣūl*[33], anderes wie z.B. der Begriff *aisīyāt* (S. 54) oder die Annahme von nur fünf *ulū l-'azm* (von Noah bis Muḥammad) weist eher auf Abū Ḥātim ar-Rāzī.

Ein ganz ähnliches Bild bietet das *Kitāb al-fatarāt wal-qirānāt*, das dem Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman zugeschrieben wird und in seinem Grundbestand tatsächlich in dessen Zeit, vermutlich in die Regierungs-

---

Bustī ein kurzes Zitat (HS Ambrosiana fol. 7v) über die zeitliche Erschaffenheit der Welt überliefert, läßt sich wahrscheinlich nicht halten; die Nisbe dürfte eher *Farwānī* (nach einem Ort bei Ġazna; Sam'ānī, *Ansāb* fol. 425v–426r) zu lesen sein.

[33] Bustī fol. 2r; arab. Text u.S. 224.

zeit des Manṣūr oder des (frühen) Mu'izz zurückreicht, wenn es auch später mehrfach überarbeitet und aktualisiert worden zu sein scheint. Es setzt weder Kirmānīs *Rāḥat al-'aql* noch die spätere Ṭaiyibīya voraus; die für beide charakteristische Vorstellung von den zehn Intellekten fehlt noch. Neben ältesten Vorstellungen (Kūnī, Qadar und die Buchstaben) enthält das Buch auch mehrere neuplatonisch gefärbte Passagen, vor allem das erste Kapitel „Der Anfang der Schöpfung und das Zentrum der Kreise und Sphären"[34] sowie das erste Kapitel des zweiten Teiles[35], anscheinend zwei vom Kompilator des Buches zusammengestellte heterogene Kosmologien.

Nach dem ersten dieser beiden Texte erschafft (*abda'a*) Gott, der bilden *will* (*arāda*), was er im Sinne (*fī l-fikra*) hat, durch das Wort (*kalima*) den Ersten Intellekt, der den *ẓāhir*-Namen „Schreibrohr" (*qalam*) hat. Aus ihm emaniert die All-Seele (*an-nafs al-kullīya*), die als „Tafel" (*lauḥ*) dient und auf der sich die Formen abzeichnen; es entstehen die sieben Himmel und die Sterne, die Metalle, die Pflanzen und die Tiere. Die Seele, die über den Sphären ihren Ort hat, ist „vernünftig" (*nafs nāṭiqa*); sie beseelt den Menschen, dessen Seele nun von der Allseele wie von einem Magneten durch die Sphären angezogen wird (vgl. o. S. 110f.).

Auch im *Kitāb al-fatarāt* weisen die Termini eher auf Abū Ḥātim ar-Rāzī als auf Nasafī oder Siǧistānī: *inbi'āt*, *aṯar*, *'ālam ǧusmānī*, *'ālam rūḥānī*; auch der Zeitbegriff ist ähnlich[36]. Dagegen folgt das *Kitāb al-fatarāt* in der Frage des Gesetzes Adams der Auffassung Nasafīs und Siǧistānīs: erst Noah hat eine Gesetzesreligion gebracht[37].

Ob die neuplatonischen Passagen des *Kitāb al-fatarāt* schon zur ersten Kompilationsschicht gehören oder sekundär sind, läßt sich derzeit ebenso wenig entscheiden wie die Frage der Autorschaft Ǧa'far b. Manṣūr al-Yamans. Die sonst unter dessen Namen gehenden Schriften befassen sich ausschließlich mit Ta'wīl (*ar-Riḍā' fī l-bāṭin, Ta'wīl az-zakāt, Ta'wīl sūrat an-nisā', Ta'wīl al-ḥurūf al-mu'ǧama*) oder mit den Prophetenzyklen und den Graden der *da'wa* (*Asrār an-nuṭaqā'*). Das letztgenannte Werk scheint an einer einzigen Stelle darauf hinzudeuten, daß auch Ǧa'far, der noch unter al-Mu'izz lebte, von den neuplatonischen Einflüssen nicht unberührt geblieben ist: Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl sind da die „drei Vermittler" zwischen dem Allintellekt (*al-'aql al-kullī*) und dem (menschlichen) Teilintellekt (*al-'aql al-ǧuz'ī*)[38].

Mit Ḥamīdaddīn al-Kirmānī, der im Irak und in Iran gewirkt hatte und unter al-Ḥākim an den Fatimidenhof kam, setzte sich der Neuplatonismus vollends durch; sein großes Werk „Die Ruhe des Intellekts" (*Rāḥat al-'aql*) ist eine eindrucksvolle Summe der neuplatonisch-ismailitischen Theologie. Es führt jene Neuerung der Lehre von den zehn

[34] HS Tübingen 11ff.; HS Bombay 3ff.
[35] HS Tübingen 70ff.; HS Bombay 104ff.
[36] Vgl. *Fatarāt* 20 und *Iṣlāḥ* 20f.
[37] HS Tübingen 36; HS Bombay 45.
[38] *Asrār*, HS Tübingen 20ff.

Intellekten ein, in der die philosophische Terminologie den alten gnostischen Mythos von den Sphärengeistern und dem Sturz des Demiurgen völlig überdeckt hat (s.o. S. 83ff.). Bei Kirmānī ist zudem die *ẓāhir-bāṭin*-Vorstellung gegenüber den älteren Lehren auf den Kopf gestellt: für die frühe Bāṭinīya waren der Koran und die kultischen Pflichten das „Äußere"; darin verborgen war als „innerer Sinn" die Lehre von Nāṭiq und Waṣī, von Imam und Qā'im und den Graden der *da'wa*. Bei Kirmānī dagegen ist die Hierarchie zum „Äußeren" geworden: ihre Grade, nun jedermann sichtbar, verhüllen die Stufen der intelligiblen Welt, die Intellekte, deren Kenntnis zur Rettung der Seele notwendig ist. Zweifellos ist diese Umkehrung durch den Umschwung der politischen Verhältnisse mitbedingt: die Geheimhaltung der *da'wa*-Hierarchie und des mit dem Imamat verknüpften politischen Anspruchs war, seit die Fatimiden in Nordafrika herrschten, unnötig geworden; die *da'wa* trat an die Öffentlichkeit und konnte somit zum „Äußeren" für die neue Lehre werden.

4

Die mit al-Ḥāmidīs *Kanz-al-walad* einsetzende Literatur der jemenitischen Ṭaiyibiten ist gekennzeichnet durch eine weitere Neuerung der neuplatonischen Lehre. Der *Kanz al-walad* zitiert ausgiebig Kirmānīs *Rāḥat al-'aql*; seine Lehre von den zehn Intellekten ist das Grundmuster aller späteren ṭaiyibitischen Schriften. Aber noch ein weiterer Traditionsstrom mündet hier in die Ismā'īlīya ein: der *Kanz* zitiert erstmals Passagen aus den *Rasā'il* der „Lauteren Brüder von Basra", der *Iḫwān aṣ-Ṣafā'* (s.u. S. 186). Diese die hellenistische Wissenschaft verarbeitende Enzyklopädie, geschaffen von einer Handvoll Intellektueller des 4./10. Jahrhunderts, zeigt zwar in ihrer Terminologie einige deutlich ismailitische Züge (s.o. S. 37) doch hat sie in der Tradition der Ismā'īlīya bis zum Ende der Fatimidenzeit keinerlei Rolle gespielt. Sie als die offizielle Doktrin der Ismā'īlīya anzusehen, wie Marquet es mehrfach getan hat[39], ist absurd. Die Rezeption der *Rasā'il* liegt jedoch außerhalb des Rahmens der vorliegenden Untersuchung und soll in einer späteren Arbeit gesondert betrachtet werden[40]. Auffällig ist an der taiyibitischen Literatur, daß unter diesem Wust übernommener fremder Lehren die Elemente des ältesten Mythos bis in die Terminologie hinein (s.o. S. 88f.) sich erstaunlich deutlich erhalten haben. Die taiyibitische Literatur bietet daher das eindrucksvolle Bild einer vollkommenen Synthese von gnostischer Mythologie und neuplatonischer Spekulation.

[39] Vgl. seinen Art. *Ikhwān al-Ṣafā'* in EI².

[40] Zu den Umständen der Entstehung der *Rasā'il* neuerdings Madelung in Art. *Karmaṭī* in EI² Bd. IV, 663a. Madelung sieht in der Doktrin der *Rasā'il* einen Versuch, auf der Basis des Neuplatonismus die zerstrittenen qarmaṭischen Gruppen gegen den Imamatsanspruch der Fatimiden zu einen.

DIE ISMĀ'ĪLĪYA UND DIE DRUSEN

Eine Untersuchung der kosmologischen Spekulationen der Ismailiten muß die älteste drusische Literatur einbeziehen. Die Sekte der Drusen ist aus der ägyptischen Ismā'īlīya hervorgegangen; ihre Begründer standen in enger Beziehung zum Fatimidenhof. D.R.W.Bryer hat in seiner Arbeit über die Ursprünge der drusischen Religion[1] dargelegt, daß Ḥamza seine neue Lehre aufgebaut hat „using Ismā'īlī terminology and to a large extent the basic ideas of their cosmology“[2].

Allerdings war das Verhältnis der Gründer der drusischen Lehre zu ihren ismailitischen Vorbildern anders als das der Ismā'īlīya zum sunnitischen Islam: während die Ismā'īlīya ihre Lehre als den „inneren Sinn“ der islamischen Gesetzesreligion verstand und den *tanzīl* durch den *ta'wīl* deutete, verwarfen die Drusen beides als Irrtum, ja Unglauben, und setzten die reine Verehrung von Gottes Einzigkeit, den *tauḥīd*, an ihre Stelle, wie er einst vom Uradam ohne jede *šarī'a* praktiziert worden war[3]; Adam ist folglich keiner der *ulū l-'azm* (s.o. S. 19 f.), sondern hat eine Sonderstellung, die der des Qā'im entspricht[4]. Diese Auffassung Adams wie auch der Antinomismus, der sich darin ausdrückt, führen alte qarmatische Vorstellungen fort. Das gilt auch für die Ausgestaltung der Adam-Anthropos-Lehre in den ältesten drusischen Schriften, die trotz mancher Neuerungen und Besonderheiten sich deutlich als eine Fortentwicklung der ismailitischen Adamvorstellung erweist. Im 11. Traktat des Drusenkanons heißt es: „Adam — das sind drei: der All-Adam der Reinheit (*Ādam aṣ-ṣafā' al-kullī*), von ihm ausgehend der Teil-Adam, der Rebell (*Ādam al-'aṣī al-ǧuz'ī*) und unter ihm der menschlich-körperliche Adam (*Ādam an-nāsī al-ǧirmānī*)“[5].

Der All-Adam der Reinheit hat den höchsten Rang unmittelbar unter dem Schöpfer inne, er ist der Intellekt, der sich in Ḥamza selbst verkörpert. Er ist damit der Urtyp der Geschöpfe, die den reinen *tauḥīd* bekennen. Das Attribut des „Rebellen“ (*al-'aṣī*), das der zweite Adam trägt, bezieht sich zweifellos auf Adams Ungehorsam, der seine Vertreibung aus dem Paradies nach sich zieht; im Gegensatz zum intakten Ur-Adam ist er nur noch ein Teilwesen (*ǧuz'ī*). Die beiden Aspekte des himmlischen Anthropos — seine Vollkommenheit vor und seine Mangel-

[1] *The Origins of the Druze Religion*; s. besonders Kap. IV: The Relationship of Ḥamza's Doctrine to Ismā'īlism. [2] *Origins* 240.

[3] Ebd. 258. [4] Ebd. 245; Kap. IV S. 10.

[5] HS Wetzstein *fol.* 89r *ult.*ff.; Bryer 8f.

haftigkeit nach seiner Rebellion — sind hier in zwei Figuren auseinandergelegt. Folgerichtig wird der „Rebell" in späteren Drusenschriften zum ersten Gesetzesbringer: der reine *tauḥīd* wird durch eine *šarī'a* verdunkelt[6]. Der dritte Adam meint dagegen den ersten irdischen Menschen.

Die ganze Hierarchie des drusischen Kosmos ist fast ausnahmslos aus ismailitischen Begriffen gebildet. Bryer beschreibt Ḥamza treffend als eine Art Jongleur, der das ganze ismailitische System in die Luft wirft und die ihm passenden Teile wieder auffängt und zusammensetzt. In den wechselnden Reihen seiner Hierarchien[7] erkennt man unverändert die „oberen fünf" und die „unteren fünf" *ḥudūd* Siǧistānīs oder der *Risāla al-mudhiba* wieder:

Sābiq
Tālī
Ǧadd
Fatḥ
Ḫayāl

Nāṭiq
Asās
Imām
Ḥuǧǧa
Dā'ī[8]

Allerdings entsprechen hier nicht die „Unteren Fünf" den „Oberen", sondern sie bilden eine durchgehende Reihe von zehn Graden, die alle zur Zeit des Kalifen al-Ḥākim auf Erden inkarniert sind[9].

In einer zweiten Phase der Entwicklung seiner Doktrin — nach Bryer seit 410/1019 — hat Ḥamza dann die Reihenfolge der Ränge modifiziert und kompliziert, so in Traktat XIII des Drusenkanons[10]:

Der Schöpfer (*maulānā al-bāri'*) = der Kalif al-Ḥākim
irāda = Intellekt = Sābiq
Ḏū Massa[11] = Seele = Tālī
Wort (*kalima*)
Sābiq
Tālī usw.

[6] *Kitāb al-nuqaṭ*, ed. Seybold 44; 82. Dagegen betonen die älteren Drusenschriften stets, daß erst mit Noahs Verkündigung die „Verehrung der Nichtigkeit und der *tauḥīd* des Götzen (*'ibārat al-'adam wa-tauḥīd aṣ-ṣanam*) begonnen habe; so Ḥamza im Traktat XII des Kanons.

[7] Vgl. Bryer 243ff.

[8] HS Wetzstein I Bd. I fol. 42r; Strothmann, *Drusenantwort* 271f.; Bryer 244f.

[9] Bryer 243.

[10] Seybold 84 Z. 3–5; vgl. 86 Z. 3.

[11] Warum der *da'wa*-Rang des Ḏū Maṣṣa bei Ḥamza mit dem Tālī gleichgesetzt wird, ist unklar; vgl. Bryer 18f.

Warum Sābiq zweimal erscheint, erläutert der Text so: „Allerdings bezeichnen die früheren Autoritäten[12] den vierten Äon als 'Vorangehenden', weil er als erster zu den geistigen Gesetzen gelangt und sie offenbart"[13]. Die Bezeichnung des vierten Äons als *sābiq* ist also angeblich ältere Überlieferung; in Wirklichkeit jedoch setzt Ḥamza das Paar *'aql-nafs* mit seinen Äquivalenten *sābiq-tālī* einfach noch einmal über die ältere Reihe *kalima-sābiq-tālī*.

Traktat XIV des Drusenkanons (*Sabab al-asbāb*)[14] gibt dieses Schema noch einmal in gedrängter Form wieder; jeder Äon wird aus dem Licht seines Vorgängers erschaffen:

Maulānā al-Bāri'
irāda = *al-'aql al-kullī*
mašī'a = *an-nafs al-ḥaqīqī* (*sic*)
kalima (das Wasser)
sābiq (die Erde)
tālī (Materie)
Die irdische Welt

Durch die Gleichsetzungen wird erreicht, daß die alte Pentade zwischen dem Schöpfer und der irdischen Welt erhalten bleibt. Die Gleichsetzungen sind anscheinend völlig willkürlich und wechseln häufig; Traktat XIII des Drusenkanons erklärt, daß für das, was über dem Sābiq ist, zahlreiche Namen gebräuchlich seien: *qadar*, *qadīr*, *qudra*, *irāda*, *mašī'a*, *kalima*, *'izza* (s.o. S. 76), *sulṭān* und *'aẓama* (s.o. S. 91)[15].

Das von den Begründern der drusischen Lehre verwendete ismailitische Material entspricht genau dem Entwicklungsstand der offiziellen fatimidischen Doktrin *vor* der Rezeption von Kirmānīs *Rāḥat al-'aql*. Dessen Lehre von den zehn Intellekten fehlt noch, wenn auch schon mit Intellekt und Seele, Akt und Potenz und dem Begriff der Emanation der Neuplatonismus der Persischen Schule seinen Niederschlag gefunden hat. Wie eng die drusische Lehre sich an das ismailitische Vorbild hält, zeigt aber vor allem die Kosmogonie des XIII. Traktats (s.o. S. 80ff.), der seine Herkunft von der noch unter dem Kalifen al-Mu'izz als offiziell geltenden ismailitischen Kosmogonie, wie sie uns in der *Risāla* des Abū 'Īsā al-Muršid erhalten ist, nicht verleugnen kann[16].

[12] Gemeint sind die ismailitischen Schriftsteller; vgl. Bryer 27.
[13] Seybold 84 Z. 6f.
[14] Ed. van Döbeln, *Traktat.*
[15] Seybold 94 Z. 7.
[16] Vgl. Bryer 7.

DIE ISMĀʿĪLĪYA UND DIE TRADITION DER KUFISCHEN *ĠULĀT*: *UMM AL-KITĀB*, NUṢAIRIER, MUḪAMMISA, MUFAḌḌALĪYA

1

Zu Beginn dieses Jahrhunderts entdeckten russische Beamte bei den Ismailiten Badaḫšāns und Waḫāns am oberen Amū Daryā mehrere Exemplare des *Umm al-kitāb*, der „Mutter des Buches" oder des „Urbuches", einer persisch abgefaßten Schrift unbekannten Alters mit einem von extrem-schiitischen Ideen geprägten Inhalt, der sich jedoch von der bekannten ismailitischen Lehre deutlich unterschied[1]. W. Ivanow, der das Buch 1936 herausgab, hat seinen nicht-ismailitischen Charakter mehrfach betont[2].

Das Buch enthält Unterweisungen des fünften Imams Muḥammad al-Bāqir an einen fiktiven, anachronistischen Schülerkreis[3]. Auffällig ist, daß der bekannte Häretiker Abū l-Ḫaṭṭāb (gest. 138/755), ein Anhänger Ǧaʿfar as-Ṣādiqs, mehrmals in preisenden Ausrufen genannt wird[4]; an einer Stelle werden sogar seine Söhne als Gründer des *maḏhab-i ismāʿīlī* bezeichnet[5]. Das hat Ivanow veranlaßt, daß Buch der aus den Berichten der Häresiographen bekannten Ḫaṭṭābīya-Sekte zuzuschreiben[6]. Aber einmal war Abū l-Ḫaṭṭāb kein Anhänger al-Bāqirs, und zudem ist seine Rolle im *Umm al-kitāb*, von den preisenden Formeln einmal abgesehen, völlig unbedeutend. P. Filippani-Ronconi, der Übersetzer des *Umm al-kitāb*, bringt deshalb, gestützt auf Beobachtungen A. Bausanis, die schiitische Einfärbung des Buches mit der Muġīrīya in Verbindung, da

[1] S.u. S. 184.

[2] *Notes* 431, 433; ders., *Ummu'l-kitab* 4–6.

[3] Vgl. dazu van Ess, in: Islam 46/1970/96f.

[4] *Umm al-kitāb* (im folgenden zit. als *UK*) 43/20; 91/45; 248/113 und 288/143. (Bei den Zitaten aus dem *UK* bezeichnet im folgenden die erste Ziffer die Ed. Ivanows, die zweite die Übersetzung Filippani-Ronconis). An den beiden Stellen, an denen scheinbar Abū l-Ḫaṭṭāb selber auftritt und direkt angeredet wird (*UK* 259/121 und 265/125) steht sein Name offensichtlich irrtümlich für Abū Ḫālid. Zur angeblichen „Zerstreutheit" (absentmindedness) vgl. Ivanow, *Rise* 305 Anm. 1; van Ess, in: Islam 46/1970/97.

[5] *UK* 52f./23.

[6] *Notes* 430.

der bekannte Häretiker al-Muġīra b. Saʿīd, ein Anhänger al-Bāqirs, eine ähnliche Buchstabenmystik getrieben habe wie die des *Umm al-Kitāb*[7]. Allerdings hält Filippani-Ronconi diese „muġīro-ḫaṭṭābische" Färbung wie überhaupt die islamischen Züge des Buches für sekundär, ja sogar erst für eine „dritte Schicht"[8]. Das Buch enthalte vielmehr die Lehren einer gnostisch-manichäischen Sekte mit kabbalistischen und mazdaistischen Einschlägen, die im aramäisch-mesopotamischen Milieu entstanden und zu Anfang des 8. Jahrhunderts vor den muslimischen Verfolgungen nach Ostiran geflohen sei. Hier, im iranisch-indisch-tibetischen Grenzgebiet, habe sich — als zweite Schicht — der Einfluß buddhistischer Lehren bemerkbar gemacht, erleichtert durch die buddhistischen Züge der Lehre Manis selbst. Erst später sei die schiitische „prophetische und imamologische Botschaft von einem einzelnen Missionar oder einer Schar von Häresiarchen in die abgelegenen Gebiete des Pamir gebracht" worden[9]; die Sekte habe sich erst dann — „terzo strato" — oberflächlich islamisiert und eine „proto-ismailitische" Färbung angenommen — eben die „muġīro-ḫaṭṭābische". Noch später, vielleicht zur Zeit des Wirkens des ismailitischen Werbers Nāsir-i Ḫusrau in Badaḫšān (5./11. Jahrhundert) sei die Sekte dann zur eigentlichen Ismāʿīlīya bekehrt worden, doch habe dieser Schritt auf die Lehren des *Umm al-kitāb* kaum Einfluß gehabt.

Diese komplizierte Konstruktion läßt sich kaum halten. Festzuhalten ist, daß das Ismailitische in der Tat nicht mehr als einen oberflächlichen Firnis ausmacht: die Zyklen der sieben Propheten und das Auftreten des Qā'im spielen nur in dem kurzen letzten Kapitel eine Rolle[10]. Dagegen scheinen mir die häufig hervorgehobenen angeblichen Einflüsse von Mahâyâna, Tantra, Laya-Yoga und den Lehren der Śaivas angesichts des völligen Fehlens originaler Begriffe oder Namen aus dieser Sphäre höchst zweifelhaft. Was Filippani-Ronconi auf indische Vorstellungen zurückführen will, scheint mir über bloße Parallelen oder entfernte Ähnlichkeiten nicht hinauszugehen. Das Buch ist islamisch, extremschiitisch, ja es läßt sich, wie zu zeigen sein wird, anhand seines gnostischen Kunstmythos und seiner Terminologie sogar einem bestimmten Kreis der schiitischen *ġulāt*-Sekten zuordnen.

Alter und Herkunft des Buches sind umstritten[11]; die Rahmenhandlung ist offensichtlich fiktiv. Der einzige Anhaltspunkt im Text selbst ist ein Passus in der Einleitung: „Dieses Buch hat er (d.h. al-Bāqir) in

[7] Einleit. XXXIII. Anklänge an die Lehre al-Muġīras (s.o. S. 23 u. 38) finden sich jedoch allenfalls in dem Passus über die zwei Meere, *UK* 61/30.

[8] Einleit. XXXII.

[9] Ebd. XXXII.

[10] Kap. 28 (*UK* 416ff./219f.). Weitere Anspielungen auf den Qā'im: 337/170; 396/215. Die *haft daur-i ǧusmānī* von Adam bis zum Qā'im: 111/53; 408/222; die „sieben Manifestationen der Propheten": 288/141.

[11] Vgl. die Zusammenfassung der Diskussion bei Madelung, in: Oriens 1976/352f.

der Stadt Mekka im Stadtviertel der Quraiš b. Hāšim (*sic*) im Hause des ʿAbd al-Manāf (*sic*) diktiert; es war in der Bibliothek Bāqirs — Heil ihm! Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī hat es herausgeholt, und man brachte es nach Kufa, so daß (?) zur Zeit Hārūns ʿAlī b. ʿAbdalʿaẓīm es in den Irak brachte und es zur Zeit seines Todes den Gläubigen und Einheitsbekennern anvertraute“[12].

In diesem Passus fließen anscheinend die fiktive Rahmenerzählung und authentische Fakten zusammen: die angebliche Entstehung in Mekka im Hause Bāqirs (der allerdings in Medina lebte!) und die Auffindung durch dessen Anhänger Ǧaʿfar al-Ǧuʿfī[13] passen zur Rahmenhandlung, in der Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī einer der Zuhörer ist, die die Lehren des Imams empfangen. Dagegen könnte die Nachricht, daß das Buch unter Hārūn (170-193/786-809) im Irak aufgetaucht sei, vielleicht verläßlich sein; ʿAlī b. ʿAbdalʿaẓīm, der es dorthin „brachte“ und es bei seinem Tod den Gläubigen hinterließ, ist — gerade weil er keine der bekannten Figuren ist, auf die sich die schiitischen *ġulāt* sonst stets berufen — unverdächtig und wahrscheinlich authentisch; vielleicht dürfen wir in ihm sogar den Verfasser vermuten, der seinem Werk mit der fiktiven Rahmenhandlung Autorität verschaffen wollte[14].

Fraglich ist allerdings, ob das ganze Buch in seiner vorliegenden Form auf einen Autor zurückgeht. Unter den Titeln, die in der Einleitung neben dem gebräuchlichen *Umm al-kitāb* aufgezählt werden — *Rūḥ al-kitāb*, *Nūr al-kitāb* usw. — fallen zwei besonders auf: *Sabʿ aẓ-ẓuhūrāt*, „Die Heptade der Epiphanien“, und *ʿAšaru l-maqālāt*, „Die Dekade der Lehrreden“[15]. Der letztere Titel erscheint noch einmal im Text selbst, und

[12] Der Text hat: *īn kitāb-rā dar šahr-i Makka dar maḥalle-yi Quraiš ibn Hāšim dar ḫāne-yi ʿAbd al-Manāf gofte ast o dar ḫezāne-yi Bāqir ʿalaihi s-salām būde ast. Ǧaʿfar-i Ǧuʿfī bar-āvarde o dar Kūfa bar-āvarde and tā be rūzgār-i Hārūn ʿAlī ibn ʿAbd al-ʿAẓīm be ʿIrāq āvarde and o be rūzgār-i vafāt-i ḫīš be muʾminān o mursalān seporde and.* Zu streichen ist wohl das *bar* nach *Kūfa*, das von dem voraufgegangenen *bar-āvarde* induziert worden ist. Fraglich ist, ob man das erste *and* in *ast* ändern soll: „Ǧ. hat [es] herausgeholt und nach Kūfa gebracht“; dann wäre das Buch indes zweimal in den Irak gebracht worden. Eindeutig falsch sind die beiden anderen *and*: Subjekt ist ʿAlī b. ʿAbd al-ʿAẓīm. *mursalān* ist analog zu 9/3 und 9/4 in *muwaḥḥidān* zu ändern.

[13] Ṭūsī, *Riǧāl* 112 Z. 2.

[14] Ivanow, *Notes* 423, identifiziert ihn als Sohn des Ḥasaniden ʿAbdalʿaẓīm b. ʿAbdallāh b. ʿAlī, des Lokalheiligen von Raiy; vgl. Ṭūsī, *Riǧāl* 417 Nr. 1 unter al-Hādī; 433 Nr. 20 unter al-ʿAskarī. Aber ein Sohn ʿAlī dieses Mannes ist nirgends bezeugt; auch müßte er später als Hārūn gelebt haben. Die Unstimmigkeit, daß das Buch zweimal in den Irak gebracht wurde, könnte aus dem Zusammentreffen von fiktiver Rahmenerzählung und authentischer Nachricht entstanden sein.

[15] *UK* 6/2 u. 7/3.

zwar just am Ende des X. Kapitels (247/117). Schon das allein weckt den Verdacht, die ersten zehn Abschnitte könnten vielleicht den ursprünglichen Kern des Buches ausmachen. Eine inhaltliche Analyse stützt diese Vermutung: die Fragen I bis X enthalten eine in sich geschlossene, chronologisch ablaufende „Handlung", einen vollständigen Zyklus von Kosmogonie, Fall und Erlösung: I. Die Göttlichkeit 'Alīs; II. Der Urzustand des Höchsten Königs; III. Die Gestalt des Höchsten Königs; IV. Gegen die, die Gott die Qualitäten und Attribute absprechen; V. Die sieben kosmischen „Dīwāne" und „Vorhänge" (Himmel); VI. Die Erschaffung der Geister, die Auflehnung 'Azāzi'īls, sein Sturz durch die sieben Sphären; die sieben Epiphanien (*sab' az-zuhūrāt*!) der Gottheit; Salmāns Glaubensbekenntnis und 'Azāzi'īls Verweigerung; VII. Erschaffung der Erde und ihrer Bewohner; VIII. 'Azāzi'īl hält die Erkenntnis von den Menschenherzen fern; IX. und X. Erkenntnis und Erlösung: das Wort des Imams dringt in die Seele; der „Geist der Herzen" steigt über sieben Stufen empor, erlösendes Glaubensbekenntnis, der Gläubige wird vollkommen.

Mit Abschnitt XI aber beginnt eine Folge unzusammenhängender Erörterungen von Einzelheiten und Nebensachen, von Abschweifungen und Erläuterungen, die schon Ivanow als „très confus et non systématique" empfunden hat[16] — allem Anschein nach später angelagertes Material, das sich durch die Frage-Antwort-Form der Rahmenhandlung ohne weiteres an den älteren Kern anhängen ließ.

2

Die Kosmogonie im 6. Kapitel des *Umm al-kitāb*[17] ist ein gnostischer Kunstmythos in islamisch-schiitischem Gewand. Der Ewige Gott, *ḫodāvand-i ǧāvīd*, manifestiert sich in fünf Lichtern, die wiederum von „fünf besonders Auserwählten", *panǧ ḫāṣṣ al-ḫāṣṣ*, angebetet werden. Es sind dies die „fünf auserwählten Ränge", *panǧ manāzil-i ḫāṣṣ*, die gegenüber den unteren — späteren — Rängen als „die Vorangehenden" (*sābiqān*) ausgezeichnet sind:

Salmān
Miqdād
Bā Ḏarr
Die zwölf Führer (*naqīb*)
die 24 Edlen (*naǧīb*)[18].

[16] *Notes* 434. Dort eine Übersicht über den Inhalt der einzelnen Kapitel; vgl. ders., *Ummu'l-kitāb* 7–9.
[17] *UK* 119/57ff.; vgl. auch Kap. V, 96/49ff.
[18] *UK* 120/57; 136/63.

Wir werden uns mit den Namen, die dieses Pentadenschema füllen, noch zu beschäftigen haben; festgehalten sei zunächst, daß der höchste Gott sich in einer Fünfheit manifestiert.

Unterhalb dieses Pleromas entfaltet sich der Kosmos mit seinen Sphären. Seine Entstehung ist auch hier die Folge eines Aktes der Verblendung und der Selbstüberhebung. An der Spitze der unzähligen Geister, die Gott ins Dasein ruft, steht 'Azāzi'īl, der, als subalterner Schöpfer der anderen Geister, sich selbst für göttlich hält und Salmān, dem ersten Bekenner des wahren Gottes, die Proskynese verweigert. Mit diesem Sündenfall beginnt der Abstieg 'Azāzi'īls und seiner Anhängerschar: Gott nimmt dem 'Azāzi'īl die rote Farbe, erschafft daraus einen Schleier oder Vorhang (*ḥiǧāb*) und verbirgt damit seine Wohnung, die „Weiße Kuppel"[19]. Nach tausend Jahren erscheint Gott erneut und fordert abermals Anerkennung seiner Herrschaft, doch wieder weigern sich die Rebellen, sie werden tiefer hinabgestoßen, aus der feuerroten Farbe wird ein weiterer Himmel über ihnen aufgespannt. So geht es siebenmal fort: die Rebellenschar stürzt immer tiefer; auf diese Weise werden durch acht verschiedenfarbige „Vorhänge" unter der Weißen Kuppel sieben Himmelssphären abgeteilt, in denen sie jeweils 1000 Jahre verharren; unter dem letzten, blauen Himmel liegt die Erde, auf die sie schließlich hinabgestoßen werden[20]. Zusammen mit 'Azāzi'īl und seinen Teufeln stürzt eine Schar von 124000 Lichtern, die zwar auf jeder Stufe bekennen, ihr Bekenntnis jedoch bald wieder „vergessen" und ebenfalls auf die Erde geworfen werden; diese „abtrünnigen Geister" können jedoch erlöst werden.

Die Pentade der Gottheit manifestiert sich bei diesem Devolutionsprozeß in jedem Himmel in anderer Gestalt. Allerdings führt der Text nur die Pentaden der oberen Himmel namentlich auf: zunächst die Heilige Familie Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, Ḥasan und Ḥusain, dann deren fünf heilige Tiere[21], dann die fünf Engel Ǧibrā'īl, Mīkā'īl, Isrāfīl, 'Izrā'īl und Ṣūrā'īl[22] und schließlich 'Aql, Nafs, Ǧadd, Fatḥ und Ḫayāl[23]. In einem der unteren Himmel wird die Pentade durch die fünf Huris vertreten. Sie hat sogar Gegenbilder in der unteren Welt; von allem Anfang an war sie in Adam, Eva, Seth, Kain und Abel verkörpert; sogar die bösen Willensregungen des Menschen bilden eine Pentade[24].

Nur einzelne Details dieses Kunstmythos erinnern an ismailitische Vorstellungen, etwa die Namen der Himmel „Malakūt" und „Ǧabarūt" — Namen, die in der *Risāla* des Abū 'Īsā al-Muršid unter den „Zwölfen" aufgeführt werden (s.o. S. 76). Die „Vorhänge" oder „Schleier" (*ḥiǧāb*) erinnern an das stufenweise erfolgende Sichverbergen (*iḥtiǧāb*) der

[19] *UK* 139/65.
[20] *UK* 152f./70f.
[21] *UK* 127/60; vgl. 97–100/49f.
[22] *UK* 101/50f.
[23] *UK* 103/51.
[24] *UK* 106/52; 413/226; 187/85.

Planetengeister oder Intellekte (s.o. S. 88). Das zentrale Motiv ist auch hier wieder die Anmaßung des ersten der Geister — er heißt wie im *Kitāb al-fatarāt* 'Azāzi'īl (s.o. S. 93) — den seine demiurgische Tätigkeit dazu verleitet, sich für den Schöpfergott zu halten und der deswegen Salmān die Proskynese verweigert. Beide Spielarten des Superbia-Motivs — das des Demiurgen gegenüber dem Verborgenen Gott und das des Satans gegenüber dem Urmenschen — fallen jedoch hier in einen Akt zusammen: Salmān ist nicht nur die erste Hypostase des höchsten Gottes, sondern zugleich der Urmensch/Anthropos. Des Menschen Sündhaftigkeit besteht darin, daß er 'Azāzi'īls Selbstüberhebung teilt; erst wenn er erkennt und bekennt, daß Gott der Schöpfer ist und nicht 'Azāzi'īl, ist er durch diesen Erkenntnisakt erlöst, er wird ein „kleiner Salmān" (*Salmān-i ṣaġīr*)[25]. Bevor es aber soweit kommt, müssen zahlreiche Geister aus der oberen Welt herabsteigen und sich im Menschen übereinanderlagern, so daß dessen „Geist der Herzen" (*rūḥ al-qulūb*) im Körper vom Herzen zur Zunge aufsteigt — eine Himmelfahrt der Seele im Mikrokosmos[26]. Gelangt der *rūḥ al-qulūb* zur Zunge, so legt diese das Zeugnis ab, das 'Azāzi'īl verweigert hat; die 124000 Gefallenen werden vollkommen (*tamām*)[27].

3

Das zentrale Superbia-Motiv des *Umm al-kitāb* erinnert in seinen Einzelheiten eher an die Kosmogonie der syrischen Nusairier als an den Kūnī-Qadar-Mythos der Qarmaten. Der nusairische Renegat Sulaimān Efendī al-Aḏanī berichtet über seine ehemaligen Glaubensgenossen[28]:

„Alle Untergruppen der Nusairier glauben, daß sie ursprünglich, vor dem Werden der Welt, helle Lichter und strahlende Sterne gewesen seien und zwischen Gehorsam und Ungehorsam unterschieden hätten. Sie hätten weder gegessen noch getrunken noch ausgeschieden und hätten unablässig 'Alī ibn Abī Ṭālib [den die Nusairier als Gott verehren] geschaut in goldfarbenem Anblick. In diesem Zustand seien sie 7077 Jahre und sieben Stunden geblieben. Da hätten sie bei sich gedacht: 'Kein edleres Geschöpf als wir ist erschaffen worden!'[29] Dies sei eine erste

[25] *UK* 163/73.

[26] Die einzelnen Körperteile entsprechen den Himmeln; vgl. Filippani-Ronconi, *Note* 111ff.

[27] *UK* 238ff./111f.

[28] *Bākūra* 59f.; Dussaud 70–72, Anm. 4.

[29] *Bākūra* 60 Z. 2 hat: *lam yuḫlaq* (sic) *ḫalqan*. Die naheliegende Lesung *lam yaḫluq ḫalqan* „er hat kein Geschöpf geschaffen" impliziert jedoch schon die Anerkennung des Schöpfers, den die Seelen oder Geister indes, wie der weitere Text zeigt, noch garnicht kennen. Das Passiv, das im Druck durch Vokalisation ausdrücklich angegeben ist, ist vom Sinn der Erzählung her vorzuziehen; dann wäre *ḫalqan* in *ḫalqun* zu verändern.

Sünde gewesen, die die Nusairier begangen hätten. Da sei ihnen ʿAlī b. Abī Ṭālib erschienen und habe gesagt: 'Bin ich nicht euer Herr?' und sie hätten geantwortet: 'Gewiß doch!', nachdem er ihnen seine Allmacht gezeigt habe. Da meinten sie, sie könnten ihn in seiner Gesamtheit sehen, da sie meinten, er sei ihresgleichen. Damit begingen sie eine zweite Sünde. Da zeigte er ihnen den Vorhang (*al-ḥiǧāb*), und sie umkreisten ihn 7077 Jahre und sieben Stunden" usw. Siebenmal erscheint ihnen Gott in anderer Gestalt (die sieben Epiphanien!) und erschafft so den siebenstufigen Kosmos.

Auf der untersten Stufe trifft die hartnäckigen Leugner die Strafe Gottes: „Wer mich geleugnet hat, den sperre ich ein in die Gewänder der Seelenwanderung!' Da antworteten sie: 'Herr, laß' uns hier dich lobpreisen und anbeten und wirf uns nicht in die untere Welt hinab!' Er aber sprach: 'Ihr habt euch gegen mich aufgelehnt; hättet ihr gesprochen: Unser Herr, wir haben kein Wissen außer dem, was du uns gelehrt hast, bist du doch der Allwissende und Verborgene — so hätte ich euch verziehen'."[30]

Im *UK* 162/73 findet sich dieselbe Szene in leicht abgewandelter Form: auf der untersten Stufe erscheint Gott in der Gestalt ʿAlis (*amīr al-muʾminīn*) und spricht zu den Geistern: „Ich bin euer Herr..., also bekennt meine Herrschaft, sonst müßt ihr noch tiefer fallen als diese göttliche Versammlung, denn ich habe euch schon durch sechs Farben [nach unten] gebracht, und es bleibt euch nur diese siebte übrig. Wenn ich euch auch diese siebte noch wegnehme, dann werdet ihr von der höchsten Höhe in die tiefste Tiefe fallen!"

Das schlagendste Argument für die Verwandtschaft der beiden Erzählungen ist jedoch die Tatsache, daß auch bei den Nusairiern die Zahl der auf die Erde geworfenen Seelen 124000 beträgt. Aber nicht nur diese Kosmogonie, sondern auch noch eine Reihe weiterer charakteristischer Züge, besonders der Glaube an die Seelenwanderung und die zentrale Rolle der Figur des Salmān al-Fārisī, rücken das *Umm al-kitāb* in die Nähe der Nusairier[31].

Die noch heute in Syrien, vor allem im Ǧabal Anṣārīya weiterlebende Sekte ist aus der Tradition der irakischen extremen Šīʿa, der *ġulāt*, hervorgegangen; sie ist benannt nach Ibn Nuṣair (gest. 270/883), einem Anhänger des zehnten Imams ʿAlī al-Hādī (gest. 254/863)[32]. Allerdings ist der Anteil des Ibn Nuṣair an der Ausbildung der Lehre der Nuṣairier

[30] *Bākūra* 61 Z. 1ff.; Dussaud 72.

[31] Hinweise auf Zusammenhänge zwischen dem *Umm al-kitāb* und der Lehre der Nuṣairier finden sich schon bei Ivanow, *Notes* 431, und Strothmann, *Sonderthemen* 14f.; zuletzt Madelung, in: Oriens 1976, S. 354.

[32] Naubaḫtī 78; Qummī 100f.; Baġdādī 252; Kaššī [1]437f.; Šahrastānī 143ff.; Dussaud 9ff.; Massignon, Art. *Nuṣairī* in EI[1]; s. auch die Arbeiten Strothmanns im Lit.-Verz.

kaum zu greifen. Die syrische Sekte geht vielmehr zurück auf al-Ḫaṣībī[33] und seinen Schüler al-Ǧillī[34], die in der Mitte des 4./10. Jahrhunderts im nördlichen Syrien, vor allem in Aleppo, wirkten, wo sie den Schutz der ḥamdānidischen Fürsten genossen. Die von den Nuṣairiern häufig angeführte Kette der Lehrautoritäten geht von Ḫaṣībī über seinen irakischen Lehrmeister ʿAbdallāh al-Ǧannān al-Ǧunbulāʾī[35] und dessen Lehrer Muḥammad ibn Ǧundub auf Ibn Nuṣair zurück[36]. Mit extrem-schiitischer irakischer Tradition ist also zu rechnen — Ǧunbulāʾ lag nicht weit von Kūfa entfernt[37] — wenn die nuṣairische Lehre ihre endgültige Ausformung auch erst in Syrien erhalten hat.

Die Nuṣairier sind echte *ġulāt*: sie verehren ʿAlī als Gott, dessen Prophet Muḥammad gewesen sei. Neben diesen beiden nimmt der von den Schiiten als ʿAlī-Anhänger der ersten Stunde verehrte Prophetengenosse Salmān al-Fārisī einen besonderen Rang ein: ist ʿAlī der wahre Gott, der „Sinn" (*Maʿnā*) und Muḥammad dessen „Name" (*Ism*), so ist Salmān die „Pforte" (*Bāb*), die zum „Namen" und zum „Sinn" hinführt.

Die hervorragende Stellung Salmāns ist, wie schon gesagt, nicht das einzige Merkmal, das die nuṣairische Lehre mit dem *Umm al-kitāb* verbindet. Eine detaillierte Analyse der nuṣairischen Schriften fördert eine Fülle von weiteren Parallelen — von einzelnen Namen und Termini bis zu ganzen Vorstellungskomplexen — zutage, die auch im *Umm al-kitāb* belegt sind. Stellt man sie zusammen, so erhält man einen regelrechten Kanon, der den nuṣairischen Schriften und dem *Umm al-kitāb* gemeinsam ist und sich deutlich von der ismailitischen und drusischen Lehre abhebt. Überraschenderweise gilt dieser Kanon, wie die folgende Aufstellung zeigt, auch für zwei Traktate des *Kitāb al-kašf*, I und II — und zwar nur für diese beiden — die somit ebenfalls in die Nähe der nuṣairischen Tradition rücken. Diese beiden Texte, die in einem der ältesten ismailitischen Bücher erhalten sind, verdienen im folgenden besondere Aufmerksamkeit.

Die Seelenwanderung

Das hervorstechendste Merkmal der ganzen Textgruppe ist der Glaube an die Seelenwanderung. Im *Umm al-kitāb* heißt sie *mansūḫa* (405/219), bei den Nuṣairiern *masḫ* oder *masūḫīya*. Daneben ist auch „Wiederkehr und Rückkunft" (*karrat o raǧʿat*, *UK* 259/121) bei den Nuṣairiern

[33] Abū ʿAbdallāh al-Ḥusain b. Ḥamdān al-Ḫaṣībī; Sulaimān al-Adanī, *Bākūra* 16; Dussaud 11f. Anm. 3; Massignon a.a.O.; ders.: *Bibl. nusayrie* 642f.; GAS 1/584. Die Nuṣairier bezeichnen sich selbst als Ḫaṣībī-Schia"; *HS Kiel* 19 fol. 24v.

[34] Abū l-Ḥusain Muḥ. b. ʿAlī al-Ǧillī; *Bākūra* 15; Dussaud 167; Massignon, *Bibl. nusayrie* 643.

[35] *Bākūra* 15f.: al-Ǧunbulān. Massignon, *Bibl. nusayrie* 642.

[36] *Maǧmūʿ* Sure 4; *Bākūra* 14f.; Dussaud 166f.

[37] Yāqūt, *Muʿǧam* s.n.; Massignon, *Bibl. nusayrie* 642 Anm. 1.

belegt[38]. Obwohl die Ismāʿīlīya die Seelenwanderung strikt verwirft[39], ist in Traktat I des *Kašf* — trotz der ismailitischen Redaktion — ein längerer Passus stehengeblieben, in dem die „gewaltige Strafe" von Sure 2,7 als Anspielung auf die *masūḫīya* gedeutet wird. Für die Herkunft dieser dem Islam fremden Vorstellung wird man kaum indische Einflüsse bemühen müssen; die vorderasiatische Gnosis bietet Vorbilder etwa in der Lehre der Karpokratianer, des Basilides oder der Doketen[40]. Nach der Lehre der Doketen müssen die unerlösten Seelen, die der Demiurg in der Welt festhält und am Aufstieg zum Pleroma hindert, von Körper zu Körper wandern, bis der Erlöser von oben kommt; die irrenden Seelen wiederholen im Grunde nur das Schicksal der gefallenen Ennoia oder Sophia — ein Typus von Metempsychose, der dem der Nusairier und des *Umm al-kitāb* sehr nahe steht, näher jedenfalls als die diffizilen indischen *karma*-Lehren.

UK 405/219
Kašf I 4f.
Haft 117 u. *passim*; *Maǧmūʿ* 164/183; *Aʿyād* 113f., 116, 407; *HS Kiel* 9r; *HS Hamburg 303 fol.* 291; *Hamb. 304 fol.* 120r.
Dussaud 35f.; Strothmann, *Seelenwanderung*. (Zu den nusairischen Quellen s.u. S. 184ff.).

Tempel und Gewand (haikal, qamīṣ)

Eng verknüpft mit der Vorstellung von der Seelenwanderung sind die Bilder des „Tempels" und des „Gewandes", die der wiedergeborenen Seele als Hülle dienen. Bei den Nusairiern sind die „Tempel" die Formen unkörperlicher Wiedergeburt, zum Lohn verliehene höherwertige Existenzen, die „Gewänder" dagegen fleischliche Leiber, in die der Sünder verdammt wird[41]. Wie das *UK* kennt auch *Kašf* I die „Tempel", allerdings wendet sich eine (offensichtlich ismailitische) Glosse polemisch gegen die Vorstellung, die die „Übertreiber" (*ġulāt*) damit verbinden. „Tempel" und „Gewand" sind bekannte gnostische Topoi, allerdings ist zu beachten, daß sie in der Gnosis gewöhnlich nicht im Zusammenhang mit der Seelenwanderung im eigentlichen Sinne verwendet werden, sondern meist als Bild für die Rückkehr der Seele zu ihrem Ursprung gebraucht werden: die heimkehrende Seele zieht ihre geläuterte Existenz als ein kostbares Gewand an[42], der Gnostiker wird zum Tempel[43].

[38] Strothmann, *Seelenwanderung* 92; 94. Vgl. Naubaḫtī 37 Z. 6; Qummī 50 Z. 9.

[39] Vgl. Kirmānī, *Rāḥat al-ʿaql* 395 Z. 14ff.

[40] Irenäus, *Adv. haer.* I 25,4 (*Die Gnosis* 1/51f.); Clem. Alex. *Strom.* 83,1; *In Rom.* V 1 (*Die Gnosis* 1/104); Hippolyt, *Ref.* VIII 10,1–2 (*Die Gnosis* 1/397).

[41] Dussaud 74 Anm. 6; Strothmann, *Seelenwanderung* 92f.; 95.

[42] Vgl. z.B. das *Lied von der Perle* der *Thomasakten*; *Die Gnosis* 1/465; 458f.

[43] *Thomasakten* 12 (*Die Gnosis* 1/445).

UK 28/13, 31/15, 139/65, 194/88, 205/92.
Kašf I, 7.
Haft 96; *HS Hamb. 304*, (Strothmann, *Seelenwanderung* 92, 94–96, 100f., 103).

Die „Fünf des Mantels" (ahl al-kisāʾ al-ḫamsa)

Im *UK* offenbart sich die Gottheit in einer Pentade, die sich auf den verschiedenen Stufen des Kosmos in jeweils verschiedener Gestalt offenbart (s.o. S. 146). Die höchste dieser Erscheinungsformen ist die Fünfheit der Heiligen Familie: Muḥammad, ʿAlī, Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain, die Muḥammad beim Akt der *Mubāhala* unter seinen Mantel nahm. Massignon hat die damit verknüpften Vorstellungen eingehend untersucht[44]. Die Heiligkeit dieser Pentade ist allerdings keineswegs das Leitmotiv der gesamten islamischen Gnosis, wie Massignon meint, sondern ein spezielles Kennzeichen der hier behandelten Textgruppe; in der ismailitischen Literatur spielt sie keine Rolle.

UK 25/12, 29/14, 70/34, 96/50.
Kašf I 35f.
Kašf III 56.
Haft 29, 194; *Aʿyād passim*; *HS Kiel fol.* 15r; *HS Hamb. 303 fol.* 278.

Fāṭima als „Schöpfer" (Fāṭir)

Das Auftreten Fāṭimas in der männlichen Form *Fāṭir* (nach Sure 35) ist eines der auffälligsten Merkmale der in Rede stehenden Textgruppe. Auch die Form *Fāṭim* ist belegt[45]. In diesem merkwürdigen Zug scheint die Vorstellung von einem weiblichen Demiurgen fortzuleben; im *Kašf* I wirt Fāṭima als Schöpfer (*Fāṭir*) von Himmel und Erde bezeichnet.

UK 40/19, 70/34, 412/226.
Kašf I 35.
Haft 29; *Maǧmūʿ* 170/189, 178/197, Dussaud 68f.; *Aʿyād* 10, 160, 184, 274, 275, 276, 314, 391, 397; *HS Kiel* 15rv, 16v, 20v, 25v; *HS Hamb. 303 fol.* 278.

Die Pentade der Engel

In einem der unteren Himmel hypostasiert sich die göttliche Pentade in fünf Engeln, die im *UK* Ǧibrāʾīl, Mīkāʾīl, Isrāfīl, ʿIzrāʾīl und Ṣūrāʾīl[46]

[44] Massignon, *Mubâhala*.

[45] *Aʿyād* fol. 12 Z. 2 und 100 Vers 39.

[46] Vgl. den Suriel der jüd. Tradition; Schwab 196 (308) u. 230 (342); Davidson 281; und den Sauriel der Mandäer; *Die Gnosis* 2/289.

heißen (*UK* 101/50f.); eine ganz ähnliche Pentade kennen auch die Nusairier[47]: Dardiyā'īl, Mīkā'īl, Isrāfīl, ʿIzrā'īl und Ṣalṣiyā'īl[48].

Ursünde und Entstehung des Kosmos; „Kuppeln" und „Schleier"

Die enge Verwandschaft des Superbia- und Sündenfall-Motivs im *UK* und bei den Nusairiern wurde schon oben hervorgehoben. In abgeschwächter Form erscheint es im *Kitāb al-haft wal-aẓilla*, wo die „Schatten", die Gott erschafft, feststellen, „daß sie sind, nachdem sie zuvor nicht waren", und erst von Gott über seine Existenz aufgeklärt werden müssen: „Er pries sich selbst, da priesen sie ihn; er lobte sich selbst, da lobten sie ihn; er bezeugte sich selbst als wahr, da bezeugten sie ihn als wahr; und wäre dies nicht gewesen, so hätte niemand gewußt, daß er der Herr ist"[49]. Es folgt auch hier die Entstehung von sieben Himmeln, die durch „Schleier" oder „Vorhänge" (*ḥiǧāb*, pl. *ḥuǧub*) abgeteilt werden.

UK 140/65ff.
Haft 33ff.
Bākūra 59ff.; *HS Hamb. 303* fol. 217, 231.

Die einzelnen Himmel werden dabei als „Kuppeln" vorgestellt; das *UK* nennt außer der höchsten, „weißen Kuppel" (*qubbat al-baiḍā'*) die rubinfarbene (*qubba-yi yāqūt-rang*) und die himmelblaue (*qubba-yi ābgūn*). Dieselbe Vorstellung liegt anscheinend einer Stelle von *Kašf* I zugrunde, wo der Imam Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq in einer Vision zehn Lichtkuppeln erblickt, die — so erklärt der Imam anschließend — die sieben Nāṭiqs sowie den „Bewahrer" (*al-Kālī'*), den „Wächter" (*ar-Raqīb*) und die „Pforte" (*al-Bāb*) bedeuten. Wer sich hinter den drei Decknamen verbirgt, wird nicht enthüllt, doch liegt es nahe, an ʿAlī, Muḥammad und Salmān zu denken. Der in *Kašf* I zweimal (S. 7 und 10) gebrauchte Name *al-Kālī'* ist auch den Nusairiern geläufig[50].

UK 63/31, 65/32, 98ff./50f., 112f./54, 144/66, 158/72, 257/119.
Kašf I 7.
Haft 163, 167, 169.

Bei den Nusairiern verbindet sich mit dem Bild der Kuppeln zudem noch die Vorstellung von Weltaltern, in denen sich die Gottheit je in anderer Gestalt manifestiert, angefangen von der *Qubba Ādamīya* über die *Qubba Hābilīya*, die *Nūḥīya*, *Ibrāhīmīya* usw. bis hin zur *Muḥam-*

[47] Sulaimān al-Adanī, *Bākūra* 85f.; Dussaud 126.
[48] Vgl. die Engel Dardiel und Salsiel der jüd. Tradition; Davidson 95; Schwab 106 (218) u. 199 (311).
[49] *Haft* 34.
[50] *Aʿyād* 13 (Strothmann, *Festkalender* 10 Z. 1).

madīya. Die „erste Weltkuppel" beherbergte Salmān in der Gestalt Gabriels, die „letzte Weltkuppel" erlebt seine Inkarnation in Ibn Nuṣair. Die „Kuppel Adams" ist auch im *UK* belegt.

UK 235/107.
HS Hamb. 303 fol. 194f., 300; Strothmann, *Seelenwanderung* 94; ders., *Festkalender*, Indices S. 268f.; Dussaud 138.

Salmān al-Fārisī

Der persische Gefolgsmann des Propheten ist, wie Massignon gezeigt hat, schon früh zu einer zentralen Figur irakisch-schiitischer Kreise geworden; die Verehrung seines Grabes in Ktesiphon/al-Madā'in ist schon zu Beginn des 3./9. Jahrhunderts bezeugt[51]. Während er für die Nuṣairier die „Pforte" (*Bāb*) ist, durch die man Zugang zum *Ism* und zum *Ma'nā* erhält, wird er im *UK* zum Demiurgen und Helfer des höchsten Gottes. Das kommt der Lehre jener Sektierer recht nahe, die nach dem Bericht des Häresiographen Qummī[52] Salmān als Gott verehren. Während Salmān in der ismailitischen Literatur sonst keinerlei Rolle spielt, wird er in den Traktaten I und III des *Kašf* mehrfach erwähnt, einmal sogar als der „Ursprung des Islams" bezeichnet.

UK (Index *s.n.*)
Kašf I 14; III 71f.
Maǧmū' 185/168; *A'yād*: Index *s.n.*; *HS Kiel* 12 und *passim*; *Haft* 70–73; 108–112, 115f., 162f.; Dussaud 62ff.; 133ff.; Massignon, *Salmân Pâk*.

Salsal und Salsabīl

Die Alliteration des Namens Salmān und der Paradiesesquelle Salsabīl (Sure 76,18) legt eine Gleichsetzung nahe. Für 'Alī wie für Salmān findet sich häufig die Metapher der Quelle[53]. Die Form *Salsal* (kühles Süßwasser) verdankt, wie Massignon gezeigt hat, ihre Entstehung der Tatsache, daß sie denselben Zahlenwert hat wie der (defektiv geschriebene) Name Salmān[54].

Kašf III 71 (*salsabīl*)
Maǧmū' 182/163, 188/168, 192/173; *A'yād passim*; *HS Kiel* fol. 13v, *HS Hamb. 304* fol. 150r.

Die „Waisen" oder „Einzigen" (al-aitām)

In der nuṣairischen Hierarchie haben die „Waisen" (*aitām*) ihren festen Platz hinter der Dreiheit von *Ma'nā*, *Ism* und *Bāb*. Gewöhnlich werden

[51] Massignon, *Salmân Pâk* 457f.
[52] *Maqālāt* 61; vgl. Massignon, *Salmân Pâk* 475.
[53] Strothmann, *MS Berlin 4291*, in: *Doc. Islam. Ined.* 186.
[54] *Salmân Pâk* 475 Anm. 6; *Gnost. Kult* 519.

sie in Fünfergruppen (*al-ḫamsa al-aitām*) dem jeweiligen Bāb zugeordnet. Die erste dieser Pentaden bilden die Waisen des Bāb Salmān: al-Miqdād, Abū Ḏarr, ʿAbdallāh b. Rawāḥa al-Anṣārī, ʿUṯmān b. Maẓʿūn an-Naǧāšī und Qanbar b. Kādān ad-Dausī, allesamt erprobte Schiiten der ersten Stunde[55]. Häufig treten die „Waisen" allerdings auch nur als Paar (al-Miqdād und Abū Ḏarr)[56] auf; diese Form scheint gegenüber den Pentaden eine ältere Stufe der Tradition darzustellen, die auch im *UK*[57] und im Traktat I des *Kašf* belegt ist. Im *Kašf* (S. 14) werden, nach der Namenliste der Bābs[58], die Paare der „Waisen" und ihre jeweiligen „Väter" aufgezählt. Das erste Paar ist, wie bei den Nuṣairiern und im *UK*, dem Salmān zugeordnet:

Salmān: Abū Ḏarr (Ǧundub b. Ǧanāda al-Ġifārī)[59]
al-Miqdād (b. al-Aswad al-Kindī)[60]

Beim zweiten *aitām*-Paar, ʿAmmār und Dāwūd, ist durch eine Lücke im Text der Name des dazugehörigen „Vaters" ausgefallen. ʿAmmār ist jedoch zweifellos der bei Ṣiffīn gefallene ʿAlī-Anhänger ʿAmmār b. Yāsir[61], der in den Namenlisten der Nuṣairier unter den *aitām* des „Safīna", d.h. des Qais b. Waraqa (s.u. S. 154f.), erscheint und den die Nuṣairier als Bāb des zweiten Imams al-Ḥasan verehren[62]. Daß der Name *Safīna* hier ausgefallen ist, könnte damit zusammenhängen, daß er weiter unten in der Liste noch einmal, diesmal unter den *aitām* selbst, genannt wird. „Dāwūd" ist nicht zu identifizieren[63].

Ibn Abī Zainab: Muḥammad
ʿAbdallāh

[55] *Maǧmūʿ* Sure 5; (*Bākūra* 18f.; Dussaud 188/168) und Sure 11 (*Bākūra* 26f.; Dussaud 193f,/175); *Aʿyād* 12f.; 19 u.a.; *HS Kiel 19 fol.* 12; *Haft* 86; *Bākūra* 20; Dussaud 68; 95. Zu Abū Ḏarr: Kaššī 27ff.; Qanbar: Kaššī 67 (72–75); Ṭūsī, *Riǧāl* 55; ʿUṯmān: Ibn Saʿd III a 289; zu ʿAbdallāh: Ibn Saʿd III 2,79ff.; Schaade, Art. ʿAbd Allāh b. Rawāḥa, in EI².

[56] *HS Berlin 4291 fol.* 59v (*Doc. Islam. Ined.* 187); *HS Kiel 19 fol.* 18v; *HS Hamb. 303 fol.* 261; *HS Hamb. 304 fol.* 14v; *Aʿyād* 9; 19; 125.

[57] *UK* 73/35 darf *yatīm* keinesfalls, wie Filippani-Ronconi vorschlägt, in *mutimm* verändert werden; vgl. van Ess in *Islam* 46/1970/100. S. auch *UK* 235/107; 33/15; 325/164; 361/188.

[58] Die ursprünglichen Namen der Bābs sind möglicherweise vom ismailitischen Redaktor durch die Namen der *auṣiyā'* und der Imame ersetzt worden.

[59] Kaššī ¹27–31, ²24–29; Ṭūsī, *Riǧāl* 13; Cameron, *Abū Ḏarr*.

[60] Ṭūsī, *Riǧāl* 27.

[61] Kaššī ¹31–37, ²29–36; *UK* 72/35. EI² s.n.

[62] *HS Kiel 19 fol.* 11r; 12v.

[63] In Ṭūsīs *Riǧāl* wird weder unter den Anhängern ʿAlīs noch unter denen seiner Söhne ein Dāwūd aufgeführt.

Es liegt nahe, Ibn Abī Zainab mit Abū l-Ḫaṭṭāb Muḥammad b. Abī Zainab al-Kāhilī al-Bazzāz al-Mauṣilī zu identifizieren, dem Gefolgsmann Ǧa'far aṣ-Ṣādiqs und schiitischen Erzketzer[64], der in den nusairischen Listen als Bāb des siebten Imams Mūsā al-Kāẓim geführt wird[65]. Da die Liste des *Kašf* ansonsten einer chronologischen Ordnung nach der Reihe der Imame folgt, würde man ihn erst am Schluß der Aufzählung erwarten. Seine *aitām* sind, da nähere Angaben fehlen, nicht zu identifizieren.

Safīna: al-'Abbās
Ǧa'far

Safīna ist bei den Nusairiern der Bāb des zweiten Imams al-Ḥasan; es ist der Deckname des Qais b. Waraqa, der nach der Legende „wie ein Schiff (*safīna*)" geworden sei und 'Alī über einen Strom getragen habe[66]. Seine beiden *aitām* finden sich nicht unter den Fünfen, die die Nuṣairier ihm zuordnen[67]. Dagegen führen die Nusairier Ǧa'far b. al-Ḥāriṯ, den Enkel 'Abdalmuṭṭalibs, unter den *aitām* Muḥammads auf[68].

Rušaid al-Haǧarī: Ḥamza
Ḥanẓala

Rušaid ist bei den Nusairiern der Bāb des dritten Imams al-Ḥusain[69]. Dazu paßt der *yatīm* Ḥanẓala b. Sa'd aš-Šibāmī, der nach der nusairischen Tradition bei Karbalā' sich an al-Ḥusains Stelle opferte[70].

Abū Ḫālid: Aswad
Šu'aib

Die letzte Gruppe führt in die Umgebung des vierten Imams 'Alī Zain al-'Ābidīn, als dessen Bāb bei den Nuṣairiern Abū Ḫālid „Kankar" 'Abdallāh b. Ġālib al-Kābulī verehrt wird[71]. Dazu paßt Šu'aib, der Maulā Zain al-'Ābidīns[72].

Das *UK* spricht nur von zwei „Waisen" (73/35), wahrscheinlich dem ursprünglichen Paar Abū Ḏarr und al-Miqdād. 'Ammār b. Yāsir wird regelmäßig mit diesen beiden als einer der Engel der sieben Sphären genannt[73], Abū Ḫālid al-Kābulī tritt selbst als Schüler des Imams Muḥammad al-Bāqir auf.

[64] S.o. S. 21 u. 142.

[65] *HS Kiel 19 fol.* 13; *A'yād* 262; Strothmann, *Sonderthemen* 12–15.

[66] *HS Kiel 19* a.a.O.; Strothmann, *Sonderthemen* 6; 18. Qummī 54 wird Abū l-Ḫaṭṭāb als das „Schiff" bezeichnet, *Kašf* III 71 dagegen Salmān.

[67] *HS Kiel 19 fol.* 12v.

[68] Ebd. 12r.

[69] Ebd. *fol.* 13r; Wolff Nr. 34; Kaššī [1]71–73, [2]75–78; Ṭūsī, *Riǧāl* 41; 67, 73.

[70] Ṭūsī, *Riǧāl* 73; Strothmann, *Sonderthemen* 6; 10.

[71] *HS Kiel 19 fol.* 13r; Kaššī [1]111–113, [2]120–123; *UK* 258/121; 266/125; Wolff Nr. 35; van Ess, *Nāšī'* 29–31.

[72] Kaššī [1]117f., [2]128f.

[73] *UK* (Übers.) Index *s.v.*

Bāb, Yatīm, Naqīb, Naǵīb, Muḫtaṣṣ, Muḫliṣ, Mumtaḥan

Diese Ränge — „Pforte, Waise, Führer, Edler, Besonderer, Treuer, Geprüfter" — bilden die „sieben Hierarchien" der Nuṣairier.
Haft 86, 116, 185.
Maǵmūʿ 172/190, 175/194; Dussaud 114f.; *Aʿyād* 38, 165, 260, 286, 290, 332, 333, 382, 413; *HS Kiel* 10v, 14rv, 20v, 25v; *HS Hamb. 303 fol.* 296–299; Wolff, *Katechismus* 306f.

Das *UK* kennt alle diese Ränge ebenfalls: neben dem *Bāb* und den *aitām* werden — wie bei den Nuṣairiern — zwölf *nuqabā'*[74] und 24 *nuǵabā'* gezählt, die mit Salmān und seinen beiden „Waisen" die Pentade der *sābiqān* bilden (*UK* 80/38); *UK* 141/66 werden die *ḫāṣṣān, ḫāliṣān, naqīb, naǵīb* erwähnt, 142/66 die *ḫāṣṣegān o ḫāliṣān* und mehrfach die *mumtaḥanān* (197/89, 198/90, 389/211). *Kašf* I 3 und 14 kennt die Ränge der *abwāb, aitām, nuqabā'* und *nuǵabā'*.

Die Ḥinn

Eine parallel zu *Ǵinn* gebildete Geisterschar ist mehrfach im *UK* bezeugt (165/75, 184/84, 227/102). Bei den Nuṣairiern wird sie — ähnlich *masḫ* (s.o. S. 149) — durch Anlautwechsel zu der Heptade *ḥinn, binn, ṭimm, rimm, ǵānn, ǵinn, yunān* erweitert; dort sind es die Namen der sieben Weltkuppeln (= Zeitalter) vor dem Fall[75].

al-Muqaṣṣira

Kašf I 5 verwendet für die Gegner des wahren Glaubens eine Bezeichnung, die auch den nuṣairischen Texten geläufig ist: *al-Muqaṣṣira*, „die Verkürzer, die Zurückgebliebenen". Mit diesem Schimpfwort rächten die Nuṣairier sich an jenen gemäßigten Schiiten, von denen sie selbst als *Ǵulāt*, „Übertreiber, Extremisten" geschmäht wurden; es sind all jene gemeint, die den letzten Schritt, die Vergottung ʿAlīs und der Imame, nicht mitvollzogen[76].

Strothmann, *Sonderthemen* § 38; *Seelenwanderung* 92; *Festkalender* 8; *HS Kiel 19* S. 27.

[74] Nach Sure 5,12: „Und wir bestellten aus ihrer Mitte zwölf Obmänner". Der Terminus gehört zum ältesten Bestand der alidischen Propaganda, vgl. Nagel, *Abbasid. Kalifat* 16; 62ff.; 118f. Nach Ṭabarī III 2126 hat auch der erste ismailitische Dāʿī im Sawād von Kufa zwölf *nuqabā'* eingesetzt.

[75] Wolff Nr. 52; *Bākūra* 61; Dussaud 74f.

[76] Vgl. Qummī 58 Z. 3; 61 Z. 14.

4

Es wäre verwunderlich, wenn ein Kreis so ausgeprägter sektiererischer Vorstellungen von den islamischen Häresiographen ignoriert worden wäre. Ivanow, der zunächst Ähnlichkeiten zwischen dem *Umm al-kitāb* und der Lehre der Nuṣairier festgestellt hatte[77], brachte das Buch später in Zusammenhang mit der Sekte der „Verfünffacher" (*Muḫammisa*), die er aus Abū Ḥātim ar-Rāzīs *Zīna* und Kaššīs *Riǧāl* kannte[78]. Eine Analyse der Lehren der Muḫammisa, wie sie im Bericht des Qummī[79] wiedergegeben werden, zeigt tatsächlich, daß der im vorigen Abschnitt aufgestellte Kanon von Vorstellungen und Termini auch für die Muḫammisa gilt.

„Die Verfünffacher (*Muḫammisa*): sie sind die Anhänger Abū l-Ḫaṭṭābs. Sie heißen Muḫammisa, weil sie behaupteten, Gott sei Muḥammad und sei in fünf Körpern und in fünf verschiedenen Gestalten erschienen: in der Gestalt Muḥammads, ʿAlīs, Fāṭimas, al-Ḥasans und al-Ḥusains. Sie behaupteten, daß vier von diesen Fünf zweifelhaft seien und keinerlei Realität hätten, während der [eigentliche] Sinn (*maʿnā*) die Person und Gestalt Muḥammads sei, denn er sei die erste Person, die erschienen sei, und der erste Sprecher (*nāṭiq*), der gesprochen habe; er sei in seinem Wesen noch immer unter seinen Geschöpfen gegenwärtig, verkörpere sich in welcher Gestalt er wolle, und zeige sich seinen Geschöpfen unter verschiedenen Gestalten, männlich oder weiblich, alt oder jung, in reifem Alter oder als Kind, erscheine einmal als Vater, ein andermal als Sohn, ohne doch zu zeugen oder gezeugt zu sein, erscheine im Ehemann und in der Ehefrau, doch zeige er sich in menschlicher Gestalt nur, damit seine Geschöpfe zu ihm Vertrauen faßten und ihren Herrn nicht fürchteten. Sie behaupteten, Muḥammad sei Adam, Noah, Abraham, Moses und Jesus gewesen; er sei unaufhörlich[80] unter Arabern und Nichtarabern erschienen. Wie unter den Arabern, so sei er auch unter den Nichtarabern erschienen, doch unter anderer Gestalt als unter den Arabern, und zwar unter der der Perserkönige und der Könige, die die Welt beherrschten; ihr [eigentlicher] Sinn (*maʿnāhum*) sei aber niemand anderer als Muḥammad gewesen — Gott ist über derlei hoch erhaben! Er habe sich seinen Geschöpfen in allen Zyklen (*adwār*) und zu allen Zeiten gezeigt; er sei ihnen in der Lichtheit (*bin-nūrānīya*) erschienen und habe sie zum Glauben an seine Einzigkeit aufgerufen; das hätten sie abgelehnt; darauf

[77] Ivanow, *Notes* 431.

[78] *Alleged Founder* 100 Anm. 1; vgl. Massignon, *Recherches* 523–526; *Bibl. nusayrie* 641f.; Strothmann, *Festkalender*, Einleit. S. 6.; Corbin, in: Nāṣir-i Ḫusrau, *Ǧāmiʿ* 110, Anm. 206.

[79] *Maqālāt* 56–59.

[80] Das den Sinn ins Gegenteil verkehrende *lam yazalla* der Edition ist sicher durch den Hörfehler eines persischen Ohres für *lam yazal* in den Text gekommen.

sei er ihnen im Propheten- und Gottgesandtentum erschienen, sie hätten aber auch das abgelehnt; endlich sei er ihnen im Imamat erschienen, und da hätten sie ihn angenommen. Gottes Äußeres (*ẓāhir*) ist nach ihrer Ansicht das Imamat, während sein Inneres (*bāṭin*) Gott ist, dessen [eigentlicher] Sinn (*maʿnāhu*) Muḥammad sei, den [nur] erfasse, wer von seinen Auserwählten zu der Lichtheit gehöre und wer von seinen Auserwählten nicht auf einer Stufe mit der Menschheit von Fleisch und Blut stehe; das sei der Imam; nur der sei unkörperlich und habe wechselnde Namen. Daher setzten sie alle Propheten, Gottgesandten, Perserkönige und Könige von Adam an bis zum Auftreten Muḥammads mit Muḥammad gleich, wobei der der Herr sei; desgleichen setzten sie die Imame nach ihm mit Muḥammad gleich und ebenso Fāṭima, indem sie behaupteten, sie sei Muḥammad und sie sei der Herr. Die Sure *at-Tauḥīd* (Sure 112) bezogen sie auf sie: 'Sag: Er ist Gott, ein Einziger' [bedeute,] daß sie eine Einzige, Rechtgeleitete sei; 'er zeugt nicht' [bedeute] al-Ḥasan; 'noch wurde gezeugt' [bedeute] al-Ḥusain, 'und keiner kann sich mit ihm messen'[81]. Desgleichen bedeute sein Einwohnen[82] in seinen Gemahlinnen Ḫadīǧa [und] Umm Salama, daß er in der Gestalt sowohl des Ehemannes als auch der Ehefrau zu erscheinen pflegte, so wie er auch im Erzeuger und im Sohn erschien. Und auch alle die Früheren wie Abū l-Ḫaṭṭāb, Bayān, Ṣā'id, al-Muġīra, Ḥamza b. ʿAmmāra, Bazīġ, as-Sarī und Muḥammad b. Baśīr[83] seien Propheten und Bābs mit wechselndem Körper und ausgetauschtem Namen (*ism*) gewesen, der [eigentliche] Sinn (*maʿnā*) sei aber einundderselbe gewesen, nämlich Salmān; er sei der gesandte Bāb, er erscheine in allen Situationen mit Muḥammad zusammen unter Arabern und Nichtarabern; diese Bābs erschienen immer mit Muḥammad zusammen, in welcher Gestalt er selbst und sie auch erschienen. So ließen sie mit ihm zusammen [jeweils] die Pforten (*abwāb*), die Waisen (*aitām*), die Edlen (*nuǧabā'*), die Führer (*nuqabā'*), die Erwählten (*muṣṭafaun*), die Besonderen (*muḫtaṣṣūn*), die Geprüften (*mumtaḥanūn*) und die Gläubigen (*mu'minūn*) auftreten. Der Sinn (*maʿnā*) des Bāb sei Salmān; der sei Muḥammads Gesandter und mit diesem verbunden, während Muḥammad der Herr sei. Der Sinn der Waise sei al-Miqdād; Waise heiße er wegen seiner Nähe zum Bāb und wegen seiner Einzigartigkeit (*tafarrud*) in der Verbindung [des Bāb] zu ihnen beiden; es sind nämlich zwei Waisen: eine kleine Waise und eine große; die große ist al-Miqdād[84], die kleine Abū Ḏarr. Sie behaupteten, wer alle diese mit diesen Bedeutungen (*maʿānī*) kenne, der sei ein geprüfter Gläubiger (*mu'min mumtaḥan*), von dem alle Gesetzesreligionen und alle Knechtschaft abgetan seien, dem alles erlaubt und freigegeben sei, was Gott in seinem Buch und durch den Mund seines Propheten ver-

[81] Fast wörtlich in der nuṣair. *HS Kiel 19 fol.* 21.

[82] Lies *nazluhū* statt *nazluhum*.

[83] Zu den Namen s.u. S. 162.

[84] Vgl. *HS Kiel 19 fol.* 19v.

boten habe; diese verbotenen Dinge seien [in Wirklichkeit] Männer und Frauen, die geleugnet und abgestritten hätten, woran[85] sie selbst glauben; alles, was Gott befohlen habe — Gebet, Almosensteuer, Wallfahrt, Fasten und Anbetung — das seien Pflichten und Fesseln; sie seien den Leugnern, nicht aber ihnen, zur Strafe auferlegt; die verbotenen Dinge — Hurerei, Weintrinken, Wucher, Diebstahl, Sodomie und alle schweren Sünden, desgleichen die rituelle Waschung, die Waschung nach der großen Unreinheit sowie die Waschung mit Sand — all dies bedeute, [bestimmte] Männer und Frauen zu meiden und zu fliehen; wenn man sich also selbst das Verbot auferlege — nämlich sie zu fliehen und zu meiden — so meide man, was Gott einem verboten habe. Sie erlaubten die Unzucht mit allem und jedem und machten Heirat und Scheidung zunichte; sie behaupteten [nämlich], das Heiraten bedeute im esoterischen Sinne die Solidarität mit dem gläubigen Bruder; halte man zu dem, so 'heirate' man ihn. Die Mitgift bedeute, daß man seinem gläubigen Bruder das Wissen (*'ilm*) und die Kenntnis (*ma'rifa*), die man selber besitze, mitteile. Die Scheidung bedeute, daß man sich von seinen 'verkürzenden' (*al-muqaṣṣira*) Widersachern (*aḍdād*) absondere und sie nicht in seine Sache einweihe; die Frau sei wie das Basilienkraut: man reiße es aus, wenn man [danach] verlange, und wenn man daran gerochen habe, begrüße man damit seinen gläubigen Bruder.

Sie prüften unter sich die Leute aufgrund von Versen aus dem Buch Gottes, die sie esoterisch deuten..."

„Diese Leute lehrten auch, im Unterschied zu anderen Extremisten, die Seelenwanderung (*tanāsuḫ*). Sie behaupteten nämlich, daß die Geister derer, die ihre Sache geleugnet hätten, in alle möglichen Geschöpfe, in menschlicher Gestalt oder nicht, eingingen, in alles, was lebt, was ißt und trinkt, sich kleidet und sich begattet[86], in alles Feuchte und Trockene, so daß es im Himmel und auf Erden keine Tiere, nichts Ruhendes und nichts Bewegtes gebe, in das die Geister nicht eingingen, sogar in die Planeten und in die Fixsterne. Wenn einer das alles durchlaufen habe, werde er zu einem Mineral und Gestein, zu Lehm oder Eisen. In diesem Sinn deuten sie Gottes Wort (Sure 17/50f.): 'Ihr mögt Steine sein oder Eisen oder irgendein anderer Stoff, etwas, was nach eurer Vorstellung schwer (zu erschaffen) ist. Sie werden dann sagen: Wer wird uns (ins Leben) zurückbringen? Sag: Gott, der euch erschaffen hat'. Dies ist bei ihnen die Hölle; auf diese Weise wird man auf ewig bestraft. Sie behaupten, daß der Geist des wissenden Gläubigen unter ihnen nicht in irgend einen Gegenstand verwandelt werde, sondern sieben Körper wie sieben Gewänder (*aqmiṣa*), die der Mensch habe, anziehe; sei er aus einem

[85] Lies: *allaḏī* statt *allatī*.

[86] *fī ǧamī'i ḏī l-ma'kūlāt wal-mašrūbāt wal-malbūsāt wal-mankūḥāt.* Vom Sinn her läge näher: „alles Eß- und Trinkbare, alles was man anzieht und was begattet wird", d.h. Seelenwanderung auch in leblose Gegenstände; dann wäre *ḏī* zu streichen.

Gewand herausgewachsen, gewande er sich in ein anderes. Sie behaupteten auch, daß der Glaube aus sieben Stufen bestehe; die siebte sei der Aufstieg zur Erkenntnis des Äußersten: die Hülle werde weggezogen und man sehe Ihn in der Lichtheit. Der Gläubige ziehe in jeder Periode (*daur*) ein Gewand an, das anders geschnitten sei als das vorhergehende; die Periode habe 10000 Jahre und es gebe sieben Perioden. Wenn die sieben abgelaufen seien, sei das eine Großperiode (*kaur*) von 70000 Jahren; in 70000 Jahren werde er ein Wissender, die Hülle werde ihm weggezogen, die Verkleidung von ihm abgetan und er erreiche Gott, d.h. Muḥammad, in seinem Wesen, in seiner Lichtheit statt [nur] in der fleischlichen Menschheit. Gott ist erhaben über alles, was sie sagen; Gott verfluche sie!"

Die charakteristischen Züge der durch den oben aufgestellten Kanon gekennzeichneten extrem-schiitischen Tradition finden sich in diesem Text wieder: die Inkarnation Gottes in den Propheten und Imamen, die Inkarnation Salmāns in den Bābs, al-Miqdād und Abū Ḏarr als „Waisen", die Ränge der *nuqabā'*, *nuǧabā'*, *muḫtaṣṣūn*, *muṣṭafaun* (für *muḫliṣūn*) und *mumtaḥanūn*, die Seelenwanderung und die Gewänder (*aqmiṣa*). Die nuṣairische Erzählung vom mehrmaligen Erscheinen Gottes, der von den Menschen nicht anerkannt wird (o. S. 147f.), kehrt hier wieder (o. S. 157, pu. ff.), die Umdeutung der Sure 112 (o. S. 158) findet sich fast wörtlich in der nuṣairischen HS Kiel 19, die Rolle Umm Salamas, der „Mutter der 'Alawiten"[87], ist auffällig; typisch für die ganze Tradition ist die Kennzeichnung der nicht-extremen Schia als *Muqaṣṣira*, „Zurückgebliebene, Verkürzer"[88]. Allerdings unterscheiden sich die Muḥammisa in einem zentralen Punkt von den Nuṣairiern: bei ihnen ist nicht 'Alī Gott und Muḥammad sein Prophet, sondern Muḥammad selbst ist Gott, der sich in den Imamen reinkarniert.

Die häresiographische Literatur kennt allerdings eine Variante der Muḥammisa-Lehre, die 'Alī statt Muḥammad vergöttlicht und damit in noch größere Nähe zu den Nuṣairiern tritt als die Muḥammisa selbst: die 'Alyā'īya. Qummī berichtet[89]:

„Was aber die 'Alyā'īya[90] betrifft — die Anhänger des Baššār aš-Ša'īrī[91] — Gott verfluche sie! — so lehrten sie, 'Alī sei der Herr und Schöpfer; er sei in der hāšimitischen 'Alī-heit (al-'Alīya) erschienen und habe seinen Statthalter, Diener und Gesandten in der Muḥammad-heit (*bil-Muḥammadīya*) erscheinen lassen. Sie stimmten mit den Muḥammisa hinsichtlich vier Personen, nämlich der 'Alīs, Fāṭimas, al-Ḥasans und

[87] Vgl. Strothmann, *HS Kiel 19*, S. 35 Anm. zu Nr. 21.

[88] S.o. S. 156.

[89] *Maqālāt* 59f.

[90] Zur Namensform s. Anm. 93; Qummī: *'Albā'īya.*

[91] Qummī: *as-Sa'īrī*. Kaššī 340 bezeichnet ihn als Gerstenverkäufer, *baiyā' aš-ša'īr*.

al-Ḥusains überein[92], doch sei sie in Wirklichkeit die Person 'Alīs, da er der erste dieser Personen im Imamat gewesen sei. Dagegen leugneten sie die Person Muḥammads und behaupteten, dieser sei ein Diener 'Alīs, während 'Alī der Herr sei. Sie setzten Muḥammad an die Stelle, an die die Muḥammisa Salmān setzten, indem sie ihn zu einem Gesandten Muḥammads machten. Sie stimmten mit ihnen im Libertinismus, in der Leugnung der göttlichen Attribute (*ta'ṭīl*) und in der Seelenwanderung überein. Die 'Alyā'īya wurde von den Muḥammisa so genannt: diese behaupteten nämlich, Baššār aš-Ša'īrī sei, als er die Göttlichkeit Muḥammads leugnete, sie 'Alī zusprach, Muḥammad zu einem Diener 'Alīs machte und das Gottgesandtentum Salmāns bestritt, in Gestalt eines Vogels wiedergeboren worden, der 'Alyā heißt und am Meer vorkommt — Gott verfluche sie allesamt! — deswegen nannten sie sie 'Alyā'īya."

Šahrastānīs Bericht[93] zeigt, daß man innerhalb der Sekte zwischen der Vergöttlichung 'Alīs und der Muḥammads schwankte: „Einige von ihnen lehrten die Göttlichkeit beider, wobei sie allerdings 'Alī bei den Entscheidungen der Göttlichkeit voranstellten; sie heißen 'Ainīya. Andere wieder lehrten die Göttlichkeit beider, gaben dabei aber Muḥammad den Vorrang in der Göttlichkeit; diese heißen Mīmīya[94]. Wieder andere lehrten die Göttlichkeit aller Personen der 'Leute des Mantels' — Muḥammad, 'Alī, Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain; ihre Fünf seien ein Einziges, wobei der Geist ihnen gleichermaßen einwohne, ohne daß einer vor dem anderen den Vorzug genieße. Sie verabscheuen es, 'Fāṭima' mit

[92] Die Parallelstelle bei Kaššī [1]341 hat zusätzlich: „und darin, daß der Sinn (*ma'nā*) der drei Personen Fāṭima, al-Ḥasan und al-Ḥusain Täuschung sei".

[93] *Milal* 134. Die dort behauptete Ableitung des Sektennamens von einem 'Ilbā' b. Ḏirā' beruht auf einer Verwechslung. Die imamitischen Quellen kennen diesen 'Ilbā' als einen frommen Schiiten zur Zeit des Imams al-Bāqir; (Kaššī [1]175f., [2]199f.) und wissen von keiner Verbindung mit der 'Alyā'īya des Ša'īrī. Der Name ist doch wohl *'LYĀ'ĪYA* zu lesen und mit 'Alī zusammenzubringen. Es sei daran erinnert, daß bei den Drusen Gott unter der merkwürdigen Namensform 'Alyā verehrt wird; vgl. Bryer 16.

[94] Massignon hat versucht, die gesamte islamische Gnosis nach dem jeweiligen Verhältnis von 'Alī, Muḥammad und Salmān ('Ain, Mīm, Sīn) zu klassifizieren und eine 'Ainīya, Mīmīya und Sīnīya zu unterscheiden; *Salmân Pâk* 468f., 470ff.; anscheinend hat ihn die zitierte Šahrastānī-Stelle dazu inspiriert. Er sucht auch die anderen extremen Gruppen und Sektierer — Saba'īya, Kaisānīya, Šalmaġānī, die 'Alī-ilāhīs, Abū l-Ḫaṭṭāb, Ḥallāǧ, die Rāwandīya, Kumailīya und Ismā'īlīya — in dieses Schema zu pressen. Eine solche Systematisierung nach einem einzigen Merkmal ist jedoch für die Erkenntnis der sektengeschichtlichen Zusammenhänge unbrauchbar; die Unterscheidung von 'Ainīya und Mīmīya ist nur für die Muḥammisa-'Alyā'īya bezeugt und nur für sie sinnvoll.

weiblicher Endung zu sagen; vielmehr sagen sie 'Fāṭim' ohne Endung. Dazu sagt einer ihrer Dichter:

Ich bekannte mich — nach Gott — in der Religion zu Fünfen:
Zu einem Propheten, zu seinen beiden Enkeln, einem Šaiḫ
und zu Fāṭim".

5

Die Lehren der Nuṣairier sind in denen der Muḫammisa, besonders der ʿAlyāʾīya, *in nuce* enthalten; Baġdādī[95] nennt Ibn Nuṣair an-Namīrī geradezu einen Anhänger aš-Šaʿīrīs. Damit zeichnet sich ein Traditionsstrom ab, dessen unverwechselbares technisches Vokabular auch das *Umm al-kitāb*, das *Kitāb al-haft wal-aẓilla* und die Traktate I und III des *Kitāb al-kašf* prägt. Wie weit diese Überlieferung zurückreicht, kann hier nicht untersucht werden. Zwar nennt der Bericht Qummīs unter den „Früheren" (*awāʾil*), in denen sich nach der Anschauung der Muḫammisa der Bāb Salmān reinkarniert habe, *ġulāt* aus der Umgebung al-Bāqirs (al-Muġīra, Ḥamza b. ʿAmmāra, Bayān, Ṣāʾid[96]) neben *ġulāt* aus dem Kreis Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiqs (Abū l-Ḫaṭṭāb, Bazīġ, as-Sarī[97]), doch ist dem kein großes Gewicht beizumessen; die Lehren dieser Sektierer haben nicht viel miteinander zu tun (so vertrat z.B. die Gruppe Ḥamza, Bayān und Ṣāʾid die Göttlichkeit des Muḥammad b. al-Ḥanafīya). Die Muḫammisa haben sich, wie später die Nuṣairier, ihre Bābs an den Rändern der schiitischen Rechtgläubigkeit zusammengesucht; jeder, der bei den Imamiten im Ruch des *ġulūw* stand, eignete sich für diese Rolle.

Den imamitischen Häresiographen Naubaḫtī und Qummī gelten die Muḫammisa ebenso wie die Qarmaten/Ismailiten als „Ḫaṭṭābiten", und auch die europäische Forschung hat die Ḫaṭṭābīya als die Mutter aller gnostischen Sekten im Islam angesehen[98]. Der kufische Erzketzer Abū l-Ḫaṭṭāb, der die Imame einschließlich seines Herrn Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq vergöttlichte und 138/755 mit siebzig seiner Anhänger in Kūfa von

[95] *Farq* 252.

[96] Zu Muġīra s.o. S. 23; Ḥamza b. ʿAmmāra: Naubaḫtī 25; Qummī 32; 34; 56f.; 174; Bayān b. Samʿān at-Tamīmī: Naubaḫtī 30; Qummī 33f.; Ašʿarī 5; 13; 23; Baġdādī 255; Nāšiʾ § 60; Šahrastānī 113f. Ṣāʾid an-Nahdī: Naubaḫtī 25; Qummī 33f.; 56f.; 175. Zu Bayān und Muġīra vgl. auch die Arbeiten Tuckers in MW 65/1975/ 241ff. und Arabica 22/1975/33ff.

[97] Bazīġ b. Mūsā al-Ḥāʾik: Naubaḫtī 38; 40; Qummī 52f.; 57; 189; Ašʿarī 12; Baġdādī 248f.; Šahrastānī 137. As-Sarī: Naubaḫtī 39; Qummī 52; 57; 189.

[98] Ivanow, *Notes* 430; Massignon, Art. *Karmaten* in EI[1] (Bd. II, S. 825a); ders.: Art. *Nusairī* in EI[1] (Bd. III, S. 1042a); Strothmann, *Festkalender*, Einleit. S. 6; dagegen Madelung, *Imamat* 48.

Regierungstruppen erschlagen wurde, spielt die Rolle eines Simon Magus der islamischen Gnosis: in den Augen der gemäßigten Šīʿa war er an allen späteren Übertreibungen schuld. In Wirklichkeit scheint die Rolle der Ḫaṭṭābīya als Nährboden der extremistischen Ketzereien von den imamitischen Häresiographen übertrieben worden zu sein. Abū l-Ḫaṭṭābs Anhänger sind anscheinend, soweit sie das Massaker überlebt hatten, in anderen schiitischen Gruppen aufgegangen[99]. Charakteristische Einzelheiten der Lehren der späteren Muḫammisa/ʿAlyāʾīya/Nuṣairīya finden sich in dem wenigen, was über seine eigene Doktrin berichtet wird, nicht[100]. Aber die *ġulāt* ehrten sein Andenken; Muḫammisa wie Nuṣairier sahen in ihm später einen der Bābs, d.h. eine der Inkarnationen Salmāns — allerdings nur eine unter vielen.

6

Eine viel wichtigere Rolle als Autorität der kufischen *ġulāt*-Tradition spielt ein anderer Gefolgsmann Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiqs: al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ǧuʿfī. Die Imamiten betrachten ihn nicht ohne Argwohn: seine Neigung zu extremistischen Anschauungen wird nicht verschwiegen; allerdings soll er vor seinem Tode wieder zur gemäßigten Šīʿa zurückgefunden haben[101]. Die Häresiographen handeln auch ihn und seinen Zirkel, die Mufaḍḍalīya, unter dem Stichwort *Ḫaṭṭābīya* ab[102]: wie Abū l-Ḫaṭṭāb habe er die Göttlichkeit des Imams Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq gelehrt.

Die Lehrautorität al-Mufaḍḍals ist ein unverwechselbares Kennzeichen der ganzen in Rede stehenden extremistischen Tradition. In *Kašf* I wie im *Kitāb al-haft* ist es al-Mufaḍḍal, dem der Imam die göttlichen Geheimnisse offenbart[103]; in der Einleitung des *Kitāb al-haft* wird er gar bezeichnet als „der Ursprung aller esoterischen Tradition, die von Abū ʿAbdallāh [Ǧaʿfar] — Heil ihm! — stammt“[104]. Die Nuṣairier verehren ihn als Bāb des siebten Imams Mūsā al-Kāẓim[105]. Auch sein Sohn Muḥammad b. al-Mufaḍḍal al-Ǧuʿfī genießt ähnliche Hochachtung (die

[99] Vgl. Naubaḫtī 60 apu.ff.

[100] Lediglich in den fragmentarischen Nachrichten über die Lehren seiner Nachfolger finden sich einzelne Elemente, die später in der nusairischen Tradition wieder auftauchen: die Anhänger Bazīġs behaupteten, morgens und abends ihre Verstorbenen sehen zu können, d.h. doch wohl als Sterne am Himmel, wie die Nuṣairier; auch spielte in ihrer Lehre, wie bei diesen, der Koranvers von der Biene (16,68) eine Rolle; die Anhänger des Sarī verehrten Salmān anscheinend als Bāb; bei den Anhängern Maʿmars (oder Muʿammars) scheint neben der Seelenwanderung erstmals die Unterscheidung von *ism* und *maʿnā* eine Rolle gespielt zu haben; vgl. Naubaḫtī 38ff.; Qummī 52ff.; Ašʿarī 12; Baġdādī 248f.

[101] Kaššī ¹272ff.; ²321ff.

[102] Ašʿarī 13; Baġdādī 249f.; Šahrastānī 137f.

[103] *Kašf* 13 apu; *Haft* passim.

[104] *Haft* 31 Z. 2f.

[105] *HS Kiel 19* fol. 13r.

Zwölfer führen ihn unter den Zeitgenossen Mūsā al-Kāẓims auf[106]): den Nuṣairiern gilt er als Bāb des achten Imams ʿAlī ar-Riḍā[107]; auch das *Umm al-kitāb* zählt ihn zu seinen Autoritäten, allerdings anachronistisch unter den Hörern al-Bāqirs (*UK* 291/145; 302/151; 323/163).

Baššār aš-Šaʿīrī, das Oberhaupt der ʿAlyāʾīya, der erste der *ġulāt*, bei dem typische Einzelheiten der späteren „nuṣairischen" Tradition nachzuweisen sind, wird von Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq verflucht[108]; al-Mufaḍḍal, der später als die wichtigste Autorität des Sektenkreises gilt, lebt noch unter Mūsā al-Kāẓim (gest. 183/799). Eine Schlüsselstellung in der Verbreitung der „Mufaḍḍal"-Tradition kommt jedoch vor allem al-Mufaḍḍals Schüler Muḥammad b. Sīnān zu, einem *ġālī*, der zur Zeit der Imame Ṣādiq, Kāẓim, Riḍā und Ǧawād in Kufa wirkte und 220/835 starb[109]. Über ihn laufen fast alle ketzerischen Mufaḍḍal-Traditionen; er gilt dem *Kitāb al-haft wal-aẓilla*, einem typischen Mufaḍḍal-Buch, als der „Schatzhüter dieser Gnosis"[110]. Er und sein Schülerkreis dürften an der Verfestigung und Ausgestaltung der ketzerischen Mufaḍḍal-Lehren vom Muḫammisa-Typ einen entscheidenden Anteil gehabt haben; Ibn Nuṣair zur Zeit der Imame Hādī und ʿAskarī steht in ihrer Tradition[111].

Der literarische Niederschlag dieses Überlieferungsstromes ist die Mufaḍḍal-Literatur, ein gutes Dutzend unter al-Mufaḍḍals Namen gehender, wohl apokrypher Schriften[112], zu denen auch das *Kitāb al-haft wal-aẓilla* gehört; die Nuṣairier als Erben der Muḫammisa-Überlieferung halten diese Schriften in hohen Ehren.

Auch das *Umm al-kitāb* ist, wie wir sahen, von der Lehre der „Verfünffacher" und ihrer charakteristischen Terminologie geprägt, seine Kosmogonie ist mit der des *Kitāb al-haft* und der der Nuṣairier eng verwandt. Wenn die oben S. 144 ausgesprochene Vermutung richtig ist, daß es wahrscheinlich unter Hārūn (reg. bis 193/809) in Kufa entstanden ist, dann stellt es den frühesten bekannten Niederschlag der sektiererischen Tradition vom Muḫammisa-Typ dar, noch älter also als die von Muḥammad b. Sinān (gest. 220/835) und seinen Schülern ausgeformte Mufaḍḍal-Tradition, aus der die Nuṣairier schöpften.

[106] Ṭūsī, *Riǧāl* 361.

[107] *HS Kiel 19* fol. 13v.

[108] Kaššī [1]340f.; [2]398–401.

[109] Ṭūsī, *Riǧāl* 288, 361, 386, 405; ders., *Fihrist* 157, 169; Kaššī [1]332, 427–429, 486–488; [2]506–509, 581–584; Naǧāšī 251f.

[110] *Haft* 30 Z. 17f.

[111] Eine Untersuchung über die Anfänge der Mufaḍḍal-Tradition der *ġulāt* werde ich demnächst in einer gesonderten Arbeit vorlegen.

[112] Massignon, *Bibl. nusayrie* 641f.; Ivanow, *Guide* IV Nr. 9–12d; *Ism. Lit.* S. 101; GAL S I 104; GAS 1/534.

7

Die von den imamitischen Häresiographen behauptete Herkunft der um die Mitte des 3./9. Jahrhunderts erstmals hervortretenden Ismāʿīlīya aus den *ġulāt*-Zirkeln von Kufa — der „Ḫaṭṭābīya" — ist nach dem Dargelegten äußerst zweifelhaft; tatsächlich spricht alles gegen eine solche Annahme. Der Vergleich der Leitbegriffe und -vorstellungen der Muḫammisa-Mufaḍḍal-Nuṣairier-Tradition mit den zuvor dargestellten ältesten qarmatisch-ismailitischen Lehren zeigt kaum Berührungspunkte. Zwar verwendet die Ismāʿīlīya einzelne Begriffe, die der ältesten schiitischen Tradition zugehören, wie Imām, Waṣī, Nāṭiq, Qā'im, ẓāhir und bāṭin, ferner ein gnostisches Superbia-Motiv, wie es — allerdings ganz anders ausgestaltet — auch den Kosmogonien des Muḫammisa-Nuṣairī-Kreises zugrunde liegt, doch hebt sie sich von der so ausgeprägten, an ihrem technischen Vokabular eindeutig erkennbaren Tradition der Muḫammisa-Nuṣairier, d.h. der kufischen *ġulāt*, als selbständiges, nicht ableitbares Gebilde ab. Das führt zu der Schlußfolgerung, daß die ismailitische Lehre außerhalb der Tradition der kufischen *ġulāt* und unabhängig von ihr entstanden ist.

Bleibt das Problem der Traktate I und III des *Kitāb al-kašf*, die ja nicht nur fast alle Leitbegriffe des Muḫammisa-Nuṣairī-Kreises, sondern daneben auch eindeutige Kennzeichen ismailitischer Provenienz aufweisen. Sie stellen mit dieser Doppeldeutigkeit jedoch eine auffällige Ausnahme in der ältesten ismailitischen Literatur dar und haben augenscheinlich auf die ismailitische Lehre nicht abgefärbt; das technische Vokabular findet sich ja nicht einmal in den übrigen vier Traktaten des *Kašf*. Den beiden Texten liegen offenbar Schriften der *ġulāt*-Tradition zugrunde, die von einem Redaktor im Sinne der ismailitischen Lehre bearbeitet und umgedeutet worden sind. Spuren dieser Bearbeitung finden sich allenthalben. Zwar ist in *Kašf* I die Stelle, die von der Seelenwanderung (*masūḫīya*) handelt (S. 4f.), unverändert stehengeblieben, aber an anderer Stelle (S. 29 *ult.*) wird *karra*. „Wiederkehr, Metempsychose", ein Leitbegriff der nuṣairischen Tradition (s.o. S. 149) umgedeutet im Sinne der ismailitischen Heilserwartung: „Die Wiederkehr ist das Erscheinen des Qā'im". Die Vision, in der Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq das Pleroma der Lichtkuppeln erschaut, wird sogleich abgeschwächt durch einen Passus, der sich von einer möglichen Deutung dieser Stelle im Sinne der *ġulāt* distanziert (S. 7). Umgedeutet wird auch der der Ismāʿīlīya völlig fremde Begriff der „Waise" (*yatīm*): „Als Waise bezeichnet man den Imam deshalb, weil sein Vater abwesend ist, während der 'Vater' des Imams derjenige ist, der ihn eingesetzt hat; der Imam wird erst zum Imam, wenn *der* Imam, der ihm das Imamat übertragen hat, verschwunden ist" (S. 54). Ferner scheinen S. 14 die Namen der Bābs — die ja nicht in die ismailitische Zyklenlehre gehören — durch die der *auṣiyā'* ersetzt worden zu sein.

Solche Übernahme und Bearbeitung von Texten aus einer fremden Sektentradition ist in der frühen ismailitischen Literatur — die der

Persischen Schule und der Fatimiden eingeschlossen — ohne Parallele; auf die Entwicklung der ismailitischen Lehre hat die Muḫammisa-Nuṣairī-Tradition in dieser Zeit ebensowenig einen nachweisbaren Einfluß gehabt wie auf ihre Genese. Später erst kommt es zu Berührungen durch die Konversion einzelner Adepten oder die Übernahme von Büchern der einen Gruppe durch eine andere, ein Phänomen, das ja auch der spätantike Gnostizismus kannte; Bücher, die Geheimlehren enthalten, wandern gelegentlich. So scheint z.B. auch Ḥamza, der Begründer des Drusentums, einzelne Vorstellungen und Begriffe der alten *ġulāt*-Tradition in die von ihm neu geschaffene Lehre, die sonst überwiegend aus dem ismailitischen Fundus schöpft, eingebracht zu haben, nicht zuletzt das Hauptdogma seiner Lehre, die Vergottung des Imams. Neben Anklängen an die Seelenwanderungslehre[113] fallen typische Einzelheiten auf, wie etwa die Gleichsetzung Salmāns mit dem Intellekt und al-Miqdāds mit der Seele[114], die siebzig Zyklen zu je 1000 Jahren, oder die Geisterscharen der Ǧinn, Ḥinn, Timm, Rimm und Binn[115], oder die ähnliche Vervielfältigung der „Widersacher“ zu Ḍidd, Nidd, usw.[116]. Weitere Parallelen müßte eine detaillierte Analyse des Drusenkanons erbringen.

In der Ismāʿīlīya selbst machen sich Einflüsse der Mufaḍḍal-Tradition erst in der Lehre der jemenitischen Ṭaiyibiten bemerkbar, die erstmals in den Schriften des Zweiten *dāʿī muṭlaq* Ibrāhīm al-Ḥāmidī (s. S. 85) Gestalt gewinnt. In seinem *Kanz al-walad* ist ein Passus, in dem ʿAlī dem Salmān und dem Abū Ḏarr, al-Ḥusain dem Ǧābir b. ʿAbdallāh[117] und al-Bāqir einem anonymen Frager „in der Lichtheit“ (*bin-nūrānīya*)[118] erscheinen, aus einem *Kitāb al-ibtidāʾ wal-intihāʾ* zitiert — vielleicht aus dem unter al-Mufaḍḍals Namen gehenden Buch dieses Titels[119]. Zwar verwirft al-Ḥāmidī die Seelenwanderung ausdrücklich[120], doch behält er die „Gewänder“ (*aqmiṣa*) und die „Tempel“ (*hayākil*) — umgedeutet — bei[121]; auch die Vervielfältigung der Höllen durch Auswechseln einzelner Konsonanten (*raġas-rakas-naġas-nakas* usw.)[122] erinnert an die bei den Nuṣairiern übliche Aufblähung einzelner Begriffe oder Namen. Dieses Eindringen der Mufaḍḍal-Literatur in die Tradition der Ṭaiyibiten erklärt auch das Vorkommen von Werken unter dem Namen al-Mufaḍḍals in den Bibliotheken der indischen Bohras[123].

[113] Bryer 245.

[114] Traktat XII, HS Wetzstein fol. 89; Bryer 242; 252f.

[115] Traktat X, fol. 70b; vgl. Bryer 8.

[116] Traktat XIV, fol. 138.

[117] Ǧābir b. ʿAbdallāh al-Anṣārī: Kaššī [1]42–45; [2]40–44; Ṭūsī, *Riǧāl* 111.

[118] Vgl. o. S. 157.

[119] *Kanz* 195f.; Ivanow, *Guide* Nr. 9; *Ism. Lit.* Nr. 205 (35).

[120] *Kanz* 299. [121] Ebd. 171 Z. 11; 199 Z. 9. [122] Ebd. 311.

[123] Vgl. Anm. 112. Auch Ibrāhīms Sohn Ḥātim b. Ibr. al-Ḥāmidī hat sich mit der Mufaḍḍal-Lit. auseinandergesetzt; vgl. Ivanow, *Ism. Lit.* S. 64; Madelung, Art. *al-Ḥāmidī* (2) in EI².

Sehr viel stärker noch macht sich die Berührung und gegenseitige Durchdringung der beiden Sektentraditionen in der Literatur der syrischen Nizārīs bemerkbar, deren Mission sich ja mitten im Gebiet der Nuṣairier ausbreitete; in der ersten Hälfte des 6./12. Jahrhunderts wurden nuṣairische Orte und Festungen wie Qadmūs, Kahf, Maṣyāf u.a. ismailitisch; die Ismailiten warben unter den Nuṣairiern neue Anhänger[124]. Daß unter diesen Umständen der Synkretismus blühte, ist nicht verwunderlich. Wie eng sich die beiden Lehrtraditionen durchdrangen, läßt sich an den von Guyard publizierten Nizārī-Texten[125] studieren. Auch die von Salisbury 1853 übersetzte *Risāla* des „Ḫālid b. Zaid" al-Ǧuʿfī[126] ist ein typisch ismailitisch-nuṣairisches Mischprodukt. Kein Wunder, daß Ibn Taimīya in seinem Rechtsgutachten[127] beide Sekten nicht auseinanderhalten kann. Das Mufaḍḍal-Buch *al-Haft wal-aẓilla* ging in Maṣyāf in den Besitz der ismailitischen Gemeinde über, mit deren Lehre es so gut wie nichts zu tun hat; das *Umm al-kitāb* hat anscheinend ein ähnliches Schicksal erfahren. Neben der kaum übersehbaren Fülle der rein ismailitischen Texte und der großen Zahl der rein nuṣairischen fallen solche leicht erkennbaren Mischtraktate jedoch nicht ins Gewicht; für das Ganze der ismailitischen Lehre, vor allem jedoch für deren Genese, sind sie ohne Bedeutung.

8

Prüft man im Lichte der bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung abschließend noch einmal die Nachrichten über die Anfänge der ismailitischen *daʿwa*, so zeigt sich, daß der auf Ibn Rizām fußende Bericht des Aḫū Muḥsin — abgesehen von den böswilligen Vorwürfen des gezielten Betruges und des heimlichen Atheismus — im Kern Vertrauen verdient. Die ersten Verkünder der Lehre kommen nicht aus Kufa, sondern aus Ḫūzistān; erste Versuche, seine Lehre zu verkünden, macht ʿAbdallāh in ʿAskar Mukram im nördlichen Ḫūzistān. Auch sein Vertrauter und Gefährte ist Ḫūzistāner: al-Ḥusain al-Ahwāzī. Nach ihrer Vertreibung gehen die beiden nach Basra, dann nach Salamīya; Kufa wird nicht berührt. Erst von Salamīya aus wird al-Ḥusain al-Ahwāzī vom zweiten Großmeister Aḥmad b. ʿAbdallāh zur Mission in den Irak geschickt. Wieder ist nicht Kufa selbst das Ziel, sondern das umliegende Bauernland des Sawād, in dessen Dörfern die *daʿwa* organisiert wird. Mit der Bekehrung des Ḥamdān Qarmaṭ durch al-Ḥusain al-Ahwāzī beginnt die *daʿwa* anscheinend von Null; daß vorher oder anderswo ismailitische Zellen

[124] Dussaud 23.

[125] Besonders *Fragments* I und II.

[126] S. S. 201. Der Name ist offenbar verschrieben aus Ǧābir b. Yazīd al-Ǧuʿfī.

[127] S. S. 187f.

bestanden hätten, erfahren wir nirgends. Die Missionierung Irans, des Jemen und Baḥrains geht von Ḥamdān Qarmaṭ und ʿAbdān aus. Al-Ḥusain al-Ahwāzī bekehrt Ḥamdān im Jahre 261/874–5 (nach Ibn an-Nadīm) oder 264/877–8 (nach Aḫū Muḥsin). Kurz zuvor, 260/873–4, war der elfte und letzte Imam al-Ḥasan al-ʿAskarī gestorben. Das Aussterben der ḥusainidischen Imame vergrößerte natürlich die Chancen einer Verkündigung, in deren Mittelpunkt die bevorstehende Wiederkunft eines „verborgenen" Imams — noch dazu eines „siebten" — stand.

Zwei Männer aus Ḫūzistān also begründen in der Mitte des 3./9. Jahrhunderts die ismailitische Lehre — das läßt sich als Kern des Berichtes festhalten. Daß der erste Meister der Sekte ʿAbdallāh hieß, wie Ibn Rizām und Aḫū Muḥsin behaupten, wird durch den Brief ʿUbaidallāh al-Mahdīs an die Jemeniten bestätigt; daß er nichts mit ʿAbdallāh b. Maimūn al-Qaddāḥ, dem mekkanischen Tradenten des frühen 2./8. Jahrhunderts, zu tun hat, ist durch Ivanows Forschungen gesichert. ʿAbdallāhs Identität läßt sich jedoch nicht aufklären; die von seinen Nachkommen später behauptete alidische Abkunft ist dubios.

Alle Indizien sprechen dafür, daß ʿAbdallāh tatsächlich, wie Ibn Rizām und Aḫū Muḥsin behaupten, die ismailitische Lehre „erfunden" hat, wenn auch unklar bleibt, welchen Anteil daran seine Vertrauten „Dindān" oder al-Ḥusain al-Ahwāzī (wenn sie nicht gar einunddieselbe Person sind) gehabt haben mögen. Das Grundmuster lieferte die alte gnostische Vorstellung von der Hybris (*istikbār*) einer der göttlichen Hypostasen, vom Ur-Sündenfall, der zur Devolution des Göttlichen und zur Entfaltung des Kosmos führt. Um dieses zentrale Motiv, das in anderer Form auch dem *Umm al-kitāb* und der nusairischen Kosmogonie zugrunde liegt (und selbst in dem knappen Bericht Qummīs über die Muḫammisa noch durchscheint), kristallisiert sich jedoch mit dem Kūnī-Qadar-Mythos ein völlig eigenständiges, höchst originales Lehrsystem. Die ismailitische Heilslehre ist — trotz des hier und da verarbeiteten älteren schiitischen Materials — allem Anschein nach eine originäre Neuschöpfung, die nicht aus der Tradition der kufischen *ġulāt* abzuleiten ist, deren zentrale Motive — die Vergottung ʿAlīs und der Imame, die Seelenwanderung und das ganze Vokabular der „Muḫammisa"-Tradition — fehlen. ʿAbdallāh und al-Ḥusain al-Ahwāzī haben eine neue Lehre verbreitet, deren Urheber sie vermutlich selber waren, eine Heilslehre, deren unverwechselbare Originalität von einer bemerkenswerten schöpferischen Kraft ihrer Stifter zeugt.

QUELLEN

Im folgenden sind die gedruckt vorliegenden Quellen und die benutzten Handschriften zusammengestellt. Auf eine kodikologische Beschreibung der Tübinger Ismailitica wurde verzichtet; sie soll in einer gesonderten Publikation erfolgen.

A) ISMAILITISCHE TEXTE

I. VORFATIMIDISCHE TEXTE

1. Kitāb al-kašf

Die aus sechs Traktaten bestehende Sammlung wird dem in der zweiten Hälfte des 4./10. Jahrhunderts lebenden Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman zugeschrieben (Ivanow, *Guide* Nr. 50; *Ism. Lit.* Nr. 13; GAS 1/578). Ed. R. Strothmann, in: The Islamic Research Ass. Series, London 1952 (bespr. v. B. Lewis, in: BSOAS 17/1955/184). Die Zuschreibung wurde sowohl von Ivanow wie auch von Strothmann bezweifelt. Madelung, *Imamat* 51–61, hat gezeigt, daß die Traktate nicht von einunddemselben Autor stammen; er weist nach, daß einzelne Traktate vorfatimidisch sind und aus der Umgebung des Zentrums der *daʿwa* in Salamīya stammen; eine redaktionelle Überarbeitung in der Zeit des Kalifen al-Qāʾim ist anzunehmen.

2. Kitāb ar-rušd wal-hidāya

Ismailitische Koran-Exegese, dem jemenitischen Missionar Abū l-Qāsim al-Ḥusain b. Faraḥ b. Haušab *Manṣūr al-Yaman* (Ende 3./9. Jh.) zugeschrieben (GAS 1/583). Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, in: Collectanea of the Ismaili Society, Kairo 1948, 185–213. Engl. Übers. v. Ivanow, *Studies* 32–59.

3. Kitāb al-ʿālim wal-ġulām

Ebenfalls dem Manṣūr al-Yaman zugeschrieben (GAS 1/583). Paraphrase von Ivanow, *Studies* 61–68. Die Zuschreibung wird von Ivanow bezweifelt (Ebd. 61).

II. FRÜHFATIMIDISCHE TEXTE VON AL-MAHDĪ BIS AL-MU'IZZ

1. Der Brief 'Ubaidallāh al-Mahdīs an die jemenitischen Ismailiten

Der Brief 'Ubaidallāhs, der den jemenitischen Ismailiten die Abstammung der Fatimiden von Ǧa'far as-Ṣādiq plausibel machen soll, ist in Ǧa'far b. Manṣūr al-Yamans *al-Farā'id wa-ḥudūd ad-dīn* überliefert; ed. u. ins Engl. übers. v. H. F. al-Hamdānī in: *On the Genealogy of Fatimid Caliphs*, Kairo 1958.

2. Sīrat al-ustāḏ Ǧauḏar

Von Abū 'Alī Manṣūr al-'Azīzī al-Ǧauḏarī. Biographie Ǧauḏars, eines engen Vertrauten der ersten Fatimiden; ed. M. Kāmil Ḥusain und M. 'Abdalhāwī Ša'īra. Kairo o.J. Vgl. auch Canard, *Vie de l'ustadh Jaudhar*, Algier 1958.

3. Der Qāḍī an-Nu'mān

Abū Ḥanīfa an-Nu'mān b. Muḥammad b. 'Abdallāh b. Manṣūr. b. Aḥmad at-Tamīmī, gest. 363/974 (GAS 1/575ff.; Ivanow, *Guide* XIV, *Ism. Lit.* 32ff.). Der aus Ifrīqiya stammende Rechtsgelehrte diente den ersten vier fatimidischen Kalifen und wurde der Begründer des ismailitischen *fiqh*. Der größte Teil seiner zahlreichen Schriften behandelt rechtliche Probleme oder die Allegorese (*ta'wīl*) der kultischen Vorschriften. Werkverzeichnis von Fyzee in JRAS 1934/1–32. Zu Person und Werk vgl. die Arbeiten Poonawalas im Literaturverzeichnis.

Da'ā'im al-islām fī l-ḥalāl wal-ḥarām wal-qaḍāyā wal-aḥkām 'an ahl bait rasūl Allāh.
Das offizielle juristische Handbuch des fatimidischen Kalifats. Ed. A. A. A. Fyzee, 2 Bde Kairo 1952,1961. Engl. Übers. von Teil I (*K. al-walāya*) von A. A. A. Fyzee, Bombay 1974.

Ta'wīl ad-da'ā'im
Allegorese der kultischen Vorschriften. Ed. Muḥ. Ḥasan al-A'ẓamī, 3 Bde Kairo 1969, 1972.

Kitāb al-iqtiṣār
Kurzfassung der juristischen Kompendien *Īḍāḥ* (s.u.) und *Iḫbār*; ed. M. Waḥīd Mīrzā, Damaskus 1957. Bespr. von Madelung, in: Der Islam 36/1960/163f.

al-Urǧūza al-muḫtāra
Lehrgedicht über das Imamat. Ed. Ismail K. Poonawala, Montreal/Quebec 1970 (bespr. von R. Sellheim, in: Der Islam 50/1973/338f.; H. Halm, in: JNES 34/1975/299f. Vgl. Nagel, *Die „Urǧūza al-muḫtāra"*.

Ihtilāf uṣūl al-madāhib
Ed. (mit umfangreicher Einführung) von S. T. Lokhandwalla, Simla 1972. Ed. M. Ġālib, Beirut 1973. (HS Tübingen Ma VI 296).

Asās at-ta'wīl
Ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut 1960.

Risālat iftitāḥ ad-daʿwa wa-btidā' ad-daula
Wichtigste historische Quelle über die Anfänge der fatimid. Herrschaft in Nordafrika. Ed. Wadād al-Qāḍī, Beirut 1970. Bespr. von Madelung, in: Der Islam 48/1972/345f.

al-Himma fī ādāb atbāʿ al-a'imma
Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, Kairo 1948.

ar-Risāla al-mudhiba
Das Sendschreiben, nach Madelung, *Imamat* 86, unter dem Kalifen al-Muʿizz nach dem Jahr 354/965 verfaßt, beantwortet in unsystematischer Folge Fragen nach Einzelheiten der Lehre. Der Text enthält wichtige Passus mit kosmologischen Spekulationen. Ed. ʿĀrif Tāmir, in: *Ḫams rasā'il ismāʿīlīya*, Salamīya 1956, 27–88.

al-Īḍāḥ
Sammlung von Traditionen zu jurist. Fragen; nach Ivanow, *Guide* Nr. 58, *Ism. Lit.* Nr. 83, angebl. verloren. HS Tübingen Ma VI 322 ist ein Bruchstück von 130 fol. über Gebet und Gebetsruf. Dazu ausführlich Madelung, *The Sources of Ismāʿīlī Law*, in: JNES 35/1976/29–40.

al-Maǧālis wal-musāyarāt wal-mawāqif wat-tauqīʿāt
Umfangreiche Sammlung von Lehren des Kalifen al-Muʿizz. Ivanow, *Guide* Nr. 100; *Ism. Lit.* Nr. 79. HS Tübingen Ma VI 329 (2 Bde).

Šarḥ al-aḫbār fī faḍā'il al-a'imma wal-āṯār
Ivanow, *Guide* Nr. 68; Ism. Lit. Nr. 78. Die Tübinger HS Ma VI 325 umfaßt die Abschnitte 5–8.

Kitāb at-tauḥīd
Vermutlich identisch mit dem von Ivanow erwähnten anon. *K. at-tauḥīd fī šarḥ ḫuṭbat Amīr al-mu'minīn* (*Guide* Nr. 464; *Ism. Lit.* Nr. 423). HS Tübingen Ma VI 303; 143 fol.; enthält *ḫuṭbas* ʿAlīs zum *tauḥīd* mit Kommentaren.

4. Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman

Der Sohn des ersten ismailit. Missionars des Jemen kam zur Zeit des Kalifen al-Qā'im an den fatimid. Hof nach Nordafrika (Ivanow, *Guide* XI, *Ism. Lit.* S. 21f.; GAS 1/578f.; Madelung, *Imamat* 94ff.). Es ist unsicher, ob alle unter seinem Namen gehenden Schriften wirklich ihm zuzuschreiben sind; vgl. *Kitāb al-Kašf* (o. S. 169) und *Kitāb al-fatarāt* (u. S. 172).

Asrār an-nuṭaqā'
Geschichte der Propheten und Imame von Adam bis Muḥ. b. Ismā'īl. Ivanow, *Guide* Nr. 43; *Ism. Lit.* Nr. 14; GAS 1/578. HS Tübingen Ma VI 300.

ar-Riḍā' fī l-bāṭin
Allegorese der kultischen Pflichten, vor allem des Gebets. Ivanow, *Guide* Nr. 46; *Ism. Lit.* Nr. 20; GAS 1/578. HS Tübingen Ma VI 323.

Kitāb aš-šawāhid wal-bayān fī iṯbāt maqām Amīr al-mu'minīn wal-a'imma
Ivanow, *Guide* Nr. 49; *Ism. Lit.* Nr. 16; GAS 1/578. Ein Ausschnitt über die Allegorese des Gebets ist in dem späten Sammelwerk *Maǧmū' at-tarbiya* des Muḥ. b. Ṭāhir b. Ibrāhīm al-Ḥāriṯī (HS Tübingen Ma VI 301, S. 76ff.) erhalten.

5. Abū 'Īsā al-Muršid

Amtierte unter dem Kalifen al-Mu'izz als *dā'ī* von Ägypten und übte zeitweise stellvertretend die *maẓālim*-Gerichtsbarkeit aus. Verfasser einer *Risāla* kosmologischen Inhalts, die S. M. Stern in einer indischen Sammelhandschrift aus dem Besitz A. A. A. Fyzees entdeckt hat (jetzt Fyzee Coll. Nr. 80/IV). Der wichtige Text ist von Stern ediert und teilweise übersetzt worden; er erscheint im Sammelband von Sterns nachgelassenen Arbeiten, *Studies in Early Ismailism.*

6. Kitāb al-fatarāt wal-qirānāt

Das offensichtlich aus mehreren Texten kompilierte Werk wird dem Ǧa'far b. Manṣūr al-Yaman zugeschrieben (Ivanow, *Guide* Nr. 41; *Ism. Lit.* Nr. 18; GAS 1/578. Zweifel an der Autorschaft Ǧa'fars sind mehrfach geäußert worden (P. Kraus, in: REI 1932/486; Muḥ. Kāmil Ḥusain in der Einleit. zur Ed. des *Dīwān* des Mu'aiyad S. 7; Madelung, *Imamat* 130). In meinem Aufsatz *Zur Datierung des ismā'ilit. „Buches der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen“* (in: Die Welt des Orients 8/1975/91–107) habe ich nachzuweisen versucht, daß große Teile des Buches wahrscheinlich unter al-Manṣūr oder al-Mu'izz kompiliert wurden (was Ǧa'far als Kompilator nicht ausschlösse), daß der Text jedoch unter al-Ḥākim (und anscheinend nochmals unter al-Mustanṣir) Zusätze erfuhr. Die von Kraus vermutete ṭaiyibit. Provenienz ist jedenfalls auszuschließen. HS Tübingen Ma VI 297; HS Bombay, Fyzee-Coll. Nr. 18.

7. al-Mu'izz li-dīn Allāh

Der vierte fatimidische Kalif; reg. 341/953 bis 365/975; siedelte 362/973 von al-Mahdīya in das neugegründete Kairo über. Im Gegensatz zu seinen Vorgängern führte er den Stammbaum der Fatimiden [wieder] auf Muḥammad b. Ismā'īl b. Ǧa'far zurück (vgl. Madelung, *Imamat*

86ff.); unter seiner Herrschaft beginnt sich der von der Persischen Schule rezipierte Neuplatonismus auch im Fatimidenreich durchzusetzen.

ar-Risāla ilā l-Ḥasan b. Aḥmad al-Qarmaṭī
Teilweise erhalten in Maqrīzī, *Itti'āẓ al-ḥunafā'*, ed. Bunz 134–143; ed. Šayyāl[2] 1/189–201.

al-Maqāla al-masīḥīya
Auszugsweise ed. von Massignon, in: *Textes inédits* 215ff.

Guyards Fragmente IV und V
Guyard, *Fragments* 217ff. (arab. Text); 328ff. (frz. Übers.).

Brief an den indischen Dā'ī Ḥalam b. Šaibān
vom Jahre 354/965. Erhalten in Idrīs, *'Uyūn al-aḫbār*; ed. und übers. von Ivanow, in: JBBRAS 1940/74–76; neu ed. von Stern, in: *Heterodox Ismailism*, BSOAS 17/1955/23–28.

III. DIE PERSISCHE SCHULE

1. an-Nasafī

Abū 'Abdallāh Muḥammad b. Aḥmad an-Nasafī (oder Naḫšabī, nach der Stadt Naḫšab/Nasaf in Transoxanien), 331/942 hingerichtet, ist der älteste uns bekannte Autor der Ismā'īlīya, der neuplatonische Vorstellungen rezipiert hat (Ivanow, *Guide* X; *Ism. Lit.* S. 23f.; GAS 1/573f.; Stern, *Early Ismā'īlī Missionaries* 79ff.; Ivanow, *Studies* 88f.; Madelung, *Imamat* 102f.). Das Nasafī zugeschriebene Werk „Über die Entstehung der Welt" (*K. kaun al-'ālam*), das nach Ivanow, *Guide* Nr. 39a in Privatbesitz erhalten sein soll, ist nicht zugänglich.

Kitāb al-Maḥṣūl

Diese älteste neuplatonische Schrift der Ismā'īlīya ist verloren (Ivanow, *Guide* Nr. 39, *Ism. Lit.* Nr. 24; GAS 1/574); die Annahme 'Ārif Tāmirs (*Ḫams rasā'il* 16), daß sie erhalten sei, beruht auf einem Mißverständnis; vgl. Ivanow, *Ism. Lit.* a.a.O. Zitate aus dieser wichtigen Quelle sind jedoch bei Nasafīs Kritikern Abū Ḥātim ar-Rāzī (im *K. al-Iṣlāḥ*, s.u. S. 174) und Kirmānī (im *K. ar-Riyāḍ*, s.u. S. 177) sowie in der Schrift des zaiditischen Autors Abū l-Qāsim al-Bustī gegen die Bāṭinīya (s.u. S. 187) zu finden. Eine Edition der erhaltenen Fragmente durch I. K. Poonawala steht bevor.

2. Abū Ḥātim ar-Rāzī

Abū Ḥātim Aḥmad b. Ḥamdān b. Aḥmad al-Warsinānī al-Laiṯī ar-Rāzī, gest. 322/933, war ein Zeitgenosse und Kritiker des Nasafī. Die Anfänge seiner Missionstätigkeit in Westiran (Raiy, Ṭabaristān, Dailam, Iṣfahān) und in Baġdād reichen vielleicht noch in die Zeit vor Beginn der fatimidischen Herrschaft zurück; unter dem Gouverneur von Raiy

Aḥmad b. ʿAlī (307–311/919–924) ist seine Tätigkeit erstmals bezeugt (Ivanow, *Guide* VIII, *Ism. Lit.* S. 24–26; GAS 1/573; Stern, *Early Ismāʿīlī Missionaries* 61ff.; Madelung, *Imamat* 103–106). Stern, Art. *Abū Ḥātim al-Rāzī*, in: EI².

Kitāb az-zīna

Ein kleiner Teil des umfangreichen Werkes (Ivanow, *Guide* Nr. 18; *Ism. Lit.* Nr. 28; GAS 1/573) ist ed. von H. F. al-Hamdānī, 2 Bde Kairo 1956/58 (bespr. von R. Blachère; in: Arabica 8/1961/209f.; Anawati, in: MIDEO 1957/220–223). Die ed. Teile, die von den Buchstaben, den Gottesnamen und -attributen, den Bezeichnungen für die Engel, das Paradies und die Hölle usw. handeln, enthalten wertvolles altes schiitisches Material.

Aʿlām an-nubūwa

Ivanow, *Guide* Nr. 19; *Ism. Lit.* Nr. 30; GAS 1/573. Hs Tübingen Ma VI 304. Teilweise ed. von P. Kraus, in: *Opera philosophica*, Kairo 1939, 291–316.

Kitāb al-iṣlāḥ

Ivanow, *Guide* Nr. 20a; *Ism. Lit.* Nr. 29; GAS 1/573. HS Tübingen MA VI 327. Das Buch ist eine Kritik von Nasafīs *Maḥṣūl* und damit eine der wichtigsten Quellen für die Geschichte der frühen ismailitischen Lehre. (Nach einer Mitteilung von I. K. Poonawala wird in Teheran von M. T. Dānišpažūh eine Edition des Textes vorbereitet).

3. Abū Yaʿqūb as-Siǧistānī

Abū Yaʿqūb Isḥāq b. Aḥmad as-Siǧistānī wirkte um die Mitte des 4./10. Jahrhunderts als Missionar in Iran (Ivanow, *Guide* IX, *Ism. Lit.* S. 27–31; GAS 1/574f.; Stern, *Early Ismāʿīlī Missionaries* 80ff.; Madelung, *Imamat* 106ff.). Stern, Art. *Abū Yaʿḳūb al-Sidjzī*, in: EI².

Iṯbāt an-nubūwāt

Kurzgefaßte ismailit. Prophetologie. Ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut 1966.

Tuḥfat al-mustaǧībīn

Kurzes Sendschreiben mit einer Zusammenfassung der wichtigsten Grundbegriffe der Lehre, möglicherweise mit späteren Zusätzen. Ed. ʿĀrif Tāmir, in: *Ḫams rasāʾil ismāʿīlīya*, Salamīya 1956, 145–156.

Kitāb al-iftiḫār

Diese Zusammenfassung der gesamten ismailit. Lehre ist eine der wichtigsten Quellen für die kosmologischen Vorstellungen Siǧistānīs. Ivanow, *Guide* Nr. 26; *Ism. Lit.* Nr. 36; GAS 1/575; HS Tübingen Ma VI 294.

Kitāb al-yanābīʿ

Stark neuplatonisch gefärbter Abriß der ismailitischen Kosmologie; ed. H. Corbin (mit frz. Teilübersetzung) in: *Trilogie ismaélienne*, Paris/Teheran 1961; ed. M. Ġālib, Beirut 1965. HS Tübingen Ma VI 320.

Kitāb an-nuṣra
Die Schrift zur Verteidigung von Nasafīs *Maḥṣūl* gegen Rāzīs *Iṣlāḥ* ist verloren (Ivanow, *Guide* Nr. 32; *Ism. Lit.* Nr. 46; GAS 1/575); zahlreiche Zitate daraus finden sich jedoch in Kirmānīs *Riyāḍ* (s.u. S. 177).

al-Garīb fī ma'nā l-iksīr
Ivanow, *Guide* Nr. 38; *Ism. Lit.* Nr. 52; GAS 1/575. HS Tübingen Ma VI 314. Vgl. Ullmann, *Die Natur- und Geheimwissenschaften im Islam* (HB d. Or. VI, 2) S. 208.

Kašf al-maḥǧūb
Abriß der ismailit. Kosmologie in persischer Sprache. Ed. H. Corbin, Paris/Teheran 1949 (Bibliothèque iranienne Bd. 1). Bespr. v. H. Ritter, in: Oriens 4/1951/191.

Ma'rifat al-arwāḥ
HS Tübingen Ma VI 315. Wohl identisch mit *Risāla fī ta'līf al-arwāḥ*, Ivanow, *Guide* Nr. 38 b; *Ism. Lit.* Nr. 54.

IV. FATIMIDISCHE LITERATUR NACH AL-MU'IZZ

1. al-Mahīdī

al-Ḥusain (oder Muḥsin) b. Muḥammad al-Mahīdī (oder Maihadī); wirkte als Missionar unter al-'Azīz (Ende 4./10. Jh.).

Risāla ilā ǧamā'at ahl ar-Raiy
Ivanow, *Guide* Nr. 110; *Ism. Lit.* Nr. 114; GAS 1/578. Erhalten in: *Maǧmū' at-tarbiya* 2/337ff. (s.u. S. 182).

2. Aḥmad b. Ibrāhīm an-Naisābūrī

Missionar unter al-'Azīz und al-Ḥākim. Ivanow, *Guide* XXII; *Ism. Lit.* 39; GAS 1/579.

Istitār al-imām 'Abdallāh b. Muḥammad wa-tafarruq ad-du'āt fī l-ǧazā'ir li-ṭalabihī wa-stiqāmatihī
Die Geschichte des ersten Fatimiden. Ed. Ivanow, in: Bull. Fac. Arts, Kairo 1936, 93–133. Engl. Übers. v. Ivanow, in: *Rise of the Fatimids*, Bombay 1942, 157–183.

Iṯbāt al-imāma
Ivanow, *Guide* Nr. 115; *Ism. Lit.* Nr. 116; GAS 1/579; HS Tübingen MA VI 324.

3. Abū l-Fawāris Aḥmad b. Ya'qūb

Dā'ī unter al-Ḥākim. Ivanow, *Guide* XXIV; GAS 1/579.

Risāla fī l-imāma
Antworten auf Fragen über das Imamat. Ivanow, *Guide* Nr. 148, *Ism. Lit.* Nr. 120; GAS 1/579. Erhalten in: *Maǧmūʿ at-tarbiya*, HS Tübingen Ma VI 301, Bd 2/157ff.

4. Ḥamīdaddīn al-Kirmānī

Aḥmad b. ʿAbdallāh al-Kirmānī *Ḥuǧǧat al-ʿIrāqain*. Der bedeutendste ismailit. Autor zur Zeit al-Ḥākims; von diesem nach Ägypten berufen; gest. nach 411/1021 (Ivanow, *Guide* XXIII; *Ism. Lit.* 40–45; GAS 1/580ff.)

Rāḥat al-ʿaql
Ausführliche Darstellung der ismailit. Lehre mit neuplaton. Grundmuster. Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain und Muḥ. Ḥilmī, Leiden/Kairo 1952 (hier benutzt), sowie von Muṣṭafā Ġālib, Beirut 1967.

Tanbīh al-hādī wal-mustahdī
Ivanow, *Guide* Nr. 118; *Ism. Lit.* Nr. 127; GAS 1/580. HS Tübingen Ma VI 305.

al-Aqwāl aḏ-ḏahabīya fī ṭ-ṭibb an-nafsānī
Verteidigung Abū Ḥātim ar-Rāzīs gegen Abū Zakarīyāʾ ar-Rāzī. Ivanow, *Guide* Nr. 121; *Ism. Lit.* Nr. 128; GAS 1/580. HS Tübingen Ma VI 298.

Rasāʾil
Sammlung der sog. „Dreizehn Traktate“, von denen allerdings nur elf von Kirmānī selbst stammen. Ivanow, *Guide* Nr. 125–136; *Ism. Lit.* 133–144; GAS 1/581. HS Tübingen Ma VI 306.

a) *ad-Durrīya fī maʿnā t-tauḥīd*
Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, Kairo 1952.

b) *an-Naẓm fi muqābalat al-ʿawālim*
Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, Kairo 1952.

c) *ar-Raḍiya fī ǧawāb man yaqūlu bi-qidam al-ǧauhar*
HS Tübingen S. 47–70.

d) *al-Muḍīʾa fī l-amr wal-āmir wal-maʾmūr*
S. 70–124.

e) *al-Lāzima fī ṣaum šahr Ramaḍān*
S. 125–185. Teiled. von M. H. Aʿẓamī, in: *Niẓam aṣ-ṣaum ʿinda l-Fāṭimīyīn*, Karachi 1961.

f) *ar-Rauḍa fī l-azal wal-azalī.*
S. 185–217.

g) *az-Zāhira*
217–246. Verteidigung Abū Yaʿqūb as-Siǧistānīs.

h) *al-Ḥāwiya fī l-lail wan-nahār*
399/1009 an den *dāʿī* von Ǧīruft gesendet. 246–281.

i) *Mabāsim al-bišārāt bil-imām al-Ḥākim biʾamrillāh amīr al-muʾminīn*
281–340. Über die Besonderheit von al-Ḥākims Imamat. Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, in: *Ṭāʾifat ad-Durūz*, Kairo 1962, 55ff. Ed. M. Ġālib, in: *al-Ḥarakāt al-bāṭinīya fī l-Islām*, Beirut o. J., 205ff.

k) *al-Wāʿiẓa*
340–373. Polemik gegen den Drusen Ḥasan al-Farġānī. Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, in: *Maǧm. Kull. al-Ādāb*, XIV 1/1952/1–29. Vgl. Oriens 7/1954/190.

l) *al-Kāfiya fī r-radd ʿalā l-Hārūnī al-Ḥasanī*
Verteidigung von al-Ḥākims Imamat gegen den Zaiditenimam Aḥmad b. al-Ḥusain b. Hārūn. 373–467.

ar-Risāla al-waḍīya
Ivanow, *Guide Nr*. 124; *Ism. Lit.* Nr. 129; GAS 1/581. HS Tübingen Ma VI 299.

Kitāb ar-Riyāḍ fī l-ḥukm baina ṣ-Ṣādain, ṣāḥibai al-Iṣlāḥ wan-Nuṣra
Verteidigung von Rāzīs *Iṣlāḥ* gegen *Siǧistānīs Nuṣra*. Ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut 1960.

Kitāb al-maṣābīḥ fī iṯbāt al-imāma
Ivanow, *Guide* Nr. 116; *Ism. Lit.* Nr. 125; GAS 1/580. Ed. M. *Ġālib*, Beirut 1969.

5. **Anonym:** *Kitāb ḫazāʾin al-adilla*

Ivanow, *Guide* Nr. 136; *Ism. Lit.* Nr. 144; GAS 1/582. Die Autorschaft wird Kirmānī oder Siǧistānī zugeschrieben. Wahrscheinlich aus der Zeit al-Ḥākims. HS Tübingen (*Rasāʾil* des Kirmānī) S. 481–512. Enthält wichtiges älteres Material.

6. **Šahriyār b. al-Ḥasan**

Dāʿī in Fārs und Kirmān unter al-Mustanṣir.

ar-Radd ʿalā man yunkiru l-ʿālam ar-rūḥānī
Ivanow, *Guide* Nr. 168; *Ism. Lit.* Nr. 173. HS Tübingen (in: *Rasāʾil* des Kirmānī) S. 467–481.

7. **al-Muʾaiyad fī d-dīn**

Abū Naṣr Hibatallāh b. al-Ḥusain b. ʿAbdallāh b. Muḥammad aš-Šīrāzī. Nach längerem Wirken als *dāʿī* in Südwestiran und im Irak kam al-Muʾaiyad 439/1047 nach Kairo; gest. 470/1077. Ivanow, *Guide* XXVIII; *Ism. Lit.* 45–47; GAL S 1/714.

al-Maǧālis al-mu'aiyadīya
Lehrvorträge in acht Bänden mit je 100 *maǧālis*. Ivanow, *Guide* Nr. 154; *Ism. Lit.* Nr. 160. Die gegen Ibn ar-Rāwandīs *K. az-zumurrud* gerichteten Partien wurden ed. von P. Kraus, in: RSO 14/93–129 und 331–379. Die Bde II, III, V und VI: HS Tübingen Ma VI 332. Bd. I ed. von M. Ġālib, Beirut 1974, und Ḥātim Ḥamīdaddīn, *al-Mi'a al-ūlā*..., Bombay 1395/1975.

Dīwān.
Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, Kairo 1949.

Sīrat al-Mu'aiyad fī d-dīn
Autobiographie. Ed. Muḥ. Kāmil Ḥusain, Kairo 1949.

8. Nāṣir-i Ḫusrau

Der hauptsächlich in Ostiran wirkende *dā'ī* besuchte das fatimidische Kairo zur Zeit des Kalifen Mustansir und kehrte 444/1052 nach Iran zurück. Er starb zwischen 465/1072 und 470/1077. Ivanow, *Guide* CXV; *Ism. Lit.* 158–163; E. G. Browne, *Lit. Hist. of Persia* 2/218-246; Yaḥyā al-Ḫaššāb, *Nāṣir-i Ḫusrau*, Kairo 1940; Ivanow, *Nasir-i Khusraw and Ismailism*, Bombay 1948; ders.: *Problems in Nasir-i Khusraw's Biography*, Bombay 1956; A. E. Bertel's, *Nasir-i Chosrov i Ismailizm*, Moskau 1959; Madelung, *Imamat* 130ff.; Rypka, *Iran. Lit.-Gesch.* 182–187. Im folgenden sind nur die spezifisch ismailit. Werke aufgeführt.

Raušanā'ī-nāme
Ismailitisch-myst. Lehrgedicht; ed. mit dt. Übers. von H. Ethé, in: ZDMG 33/1879/645–665; 34/1880/428–464 u. 617–642; vgl. dazu F. Teufel, in: ZDMG 36/1882/96ff. Neuere Ed. von Ivanow, Leiden 1949. Weitere Editionen bei Ivanow, *Ism. Lit.* Nr. 743.

Waǧh-i dīn
Ta'wīl der rituellen Pflichten; wahrscheinlich eine Übersetzung aus dem Arabischen. Ed. Berlin (Kaviani) 1924.

Šiš Faṣl
Ed. mit engl. Übers. von Ivanow: „*Six Chapters*" *of Nasir-i Khusraw*, Bombay 1949. Kurze Elementarlehre der Ismā'īlīya.

Ǧāmi' al-ḥikmatain
Edd. Corbin u. Moh. Mo'in (*Bibl. Iranienne* Bd. 3), Teheran/Paris 1953. Mit ausführl. Einleitung. Bespr. v. F. Meier, in: Oriens 8/1955/191; S. M. Stern, in: BSOAS 17/1955/397–399.

Zād al-musāfirīn
Ed. Muḥ. Badl ar-Raḥmān, Berlin (Kaviani) 1922.

Ḫwān al-iḫwān
Ed. Yaḥyā al-Ḫaššāb (el-Khachab), Kairo 1940.

Gušāyiš wa-rahāyiš
Ed. Sa'īd Nafīsī, Bombay 1950 (The Ismaili Soc. Ser. A No 5); ders. Teheran 1961. Ital. Übers. v. P. Filippani-Ronconi, Rom 1951.

9. aṣ-Ṣūrī

Muḥ. b. 'Alī b. Ḥasan as-Ṣūrī, *dā'ī* in Ṭarābulus (Lib.) zur Zeit des Mustanṣir.

al-Qaṣīda aṣ-ṣūrīya
Kurzer Abriß der ismailit. Lehre in Gedichtform. Ed. 'Ārif Tāmir, Damaskus 1955. Bespr. v. R. Strothmann, in: Oriens 9/1956/365.

10. al-Mustanṣir

Abū Tamīm Ma'add b. 'Alī, fatimid. Kalif 427/1036 bis 487/1094.

as-Siǧillāt al-mustanṣirīya
Ed. 'Abdalmun'im Māǧid (A. M. Magued), Kairo 1954.

al-Maǧālis al-mustanṣirīya (al-Malīǧī)
Ed. K. Ḥusain, Kairo 1947.

11. al-Āmir

Abū 'Alī al-Manṣūr b. Aḥmad, fatimid. Kalif 495/1101 bis 524/1131.

Īqā' ṣawā'iq al-irǧām
Ed. A.A.A.Fyzee, Bombay 1938 (Isl. Res. Ass. Ser. 7).

12. Muḥammad b. 'Alī b. Abī Yazīd

Dā'ī zur Zeit al-Āmirs.

Kitāb al-maṭbaḫ
Ivanow, *Guide* Nr. 175; *Ism. Lit.* Nr. 181. Erhalten in: *Maǧmū' at-tarbiya*, HS Tübingen 1/216ff.

13. Anonym:

al-Qaṣīda aš-šāfiya. (Angebl. von dem Nizārī Abū Firās al-Mainaqī, s.u. S. 180). Ed. mit engl. Übersetzung von Sami N. Makarem, Beirut 1966, und von 'Ārif Tāmir, Beirut 1967. Beide Editionen bespr. v. van Ess, in: Islam 46/1970/92–95. Daß der Text wahrscheinlich von einem fatimidentreuen Musta'lī stammt, weist Madelung in seiner Besprechung der Ed. Makarem (ZDMG 118/1968/423–427) nach.

V. SYRISCH-NIZĀRITISCHE TEXTE

1. Abū l-Ma'ālī Ḥātim b. 'Imrān

Gest. um 497/1103–04.

Risālat al-uṣūl wal-aḥkām
Ed. 'Ārif Tāmir, in: *Ḫams rasā'il*, 100–143. Der Text fußt weitgehend auf dem *K. al-Fatarāt* (s.o. S. 172) und ist wohl identisch mit Ivanow, *Ism. Lit.* Nr. 785 *al-Aḥkām wal-fatarāt* („on Kabbalistic matters").

2. Anonyme Kosmogonie

Engl. Übers. von Salisbury, in: *Translation* 299–324.

3. Qais b. Manṣūr ad-Dādīḫī

Wirkte zur Zeit Hūlāgūs (Mitte 7./13. Jh.) in der Nähe von Aleppo.

Risālat al-asābī'
Ed. 'Ārif Tāmir, in: *Ḫams rasā'il*, 158–179.

4. Guyards „Fragments"

Die von S. Guyard 1874 edierte und ins Frz. übersetzte Sammelhandschrift enthält neben zwei dem „Alten vom Berge" Rāšidaddīn zugeschriebenen Texten solche unter dem Namen des vierten Fatimiden al-Mu'izz. Zur Problematik der Zuschreibung vgl. Ivanow, *Ism. Lit.* S. 169f.

5. Muḥammad b. Sa'd b. Dāwūd

Geb. 789/1387; lehrte in Maṣyāf und Ḥimṣ; gest. in Maṣyāf.

ar-Risāla al-kāfiya
Ed. 'Ārif Tāmir, in: *Ḫams rasā'il* 90–99.

6. Šihābaddīn Abū Firās Aḥmad b. Naṣr al-Mainaqī

Syrischer *dā'ī*, gest. 947/1538; vgl. Ivanow, *Ism. Lit.* S. 172; Madelung, in: ZDMG 118/1968/423–427; van Ess, in: Islam 46/1970/92ff.

Maṭāli' aš-šumūs fī ma'rifat an-nufūs
Ed. 'Ārif Tāmir, in: *Arba' rasā'il* 27–57. Enthält wichtige kosmologische Partien (S. 37ff.).

(*al-Qaṣīda aš-šāfiya*: s.o. S. 179]

[*Manāqib Rāšidaddīn Sinān*]
Ed. St. Guyard, in: JA VIIe sér. 9/1877/452–489. Zuschreibung zweifelhaft; vgl. Madelung a.a.O.

Kitāb al-īḍāḥ
Ed. 'Ārif Tāmir, Beirut 1965.

7. **Anonym:**

Usbūʿ daur as-satr

Ed. ʿĀrif Tāmir, in: *Arbaʿ rasāʾil* 59–66. Die übliche Zuschreibung an Ḥamīdaddīn al-Kirmānī ist, wie Madelung, *Imamat* 123 Anm. 423, gezeigt hat, allem Anschein nach falsch.

VI. JEMENITISCH-ṬAIYIBITISCHE TEXTE

1. **al-Ḫaṭṭāb b. al-Ḥasan al-Hamdānī**

Jemenitischer Dāʿī; gest. 533/1138. *Guide* XXXIX; *Ism. Lit.* 51f.; Strothmann, *Kleinere ism. Schriften* 136–138.

Ġāyat al-mawālīd

Guide Nr. 184; *Ism. Lit.* Nr. 195. Teilweise ed. von Ivanow, in: *Rise* 20–23, Text 35–39. HS Tübingen Ma VI 302.

Risālat an-nafs

Guide Nr. 180; *Ism. Lit.* Nr. 188. HS Tübingen Ma VI 316.

Munīrat al-baṣāʾir

Guide Nr. 181; *Ism. Lit.* Nr. 189. HS Tübingen Ma VI 317.

Qaṣīda

Nach der HS 65 des Or. Seminars Hamburg teilweise ed. von Strothmann, in: *Kleinere ism. Schriften* 152f.; Inhaltsangabe 137f.

2. **Ḏuʾaib b. Mūsā al-Wādiʿī**

Nach der offiziellen Zählung der erste Dāʿī muṭlaq der jemenit. Ṭaiyibiten; gest. 546/1151. *Guide* XL; *Ism. Lit.* S. 52.

Risālat ad-daraǧ fī maʿrifat al-mauǧūdāt

Guide Nr. 188; *Ism. Lit.* Nr. 197. Erhalten in *Maǧmūʿ at-tarbiya* des Ḥāriṯī (s.u. S. 182); HS Tübingen Bd. 1/205ff.

3. **Ibrāhīm b. al-Ḥusain al-Ḥāmidī**

Zweiter Dāʿī muṭlaq; gest. 557/1162 in Ṣanʿāʾ. *Guide* XLI; *Ism. Lit.* 52ff.; GAL S 1/714. Madelung, Art. *Ḥāmidī* (1); in: EI².

Kanz al-walad

Wichtige Zusammenfassung der frühen ṭaiyibit. Theologie; erstmals Zitate aus den *Rasāʾil Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ*. Ed. M. Ġālib: *Die ismailitische Theologie des Ibrāhīm ibn al-Ḥusain al-Ḥāmidī*, Bibl. Islamica 24, Wiesbaden 1971. Bespr. v. W. Madelung, in: ZDMG 124/1974/151ff.; H. Halm, in: Islam 49/1972/318f.; W. al-Qāḍī, in: al-Abḥāṯ 23/1970/106–108.

4. Muḥammad b. Ṭāhir al-Ḥāriṯī

Ma'ḏūn des Ibrāhīm al-Ḥāmidī; gest. 584/1188. Ivanow, *Guide* XLIII; *Ism. Lit.* 54ff.; GAL S 1/715.

Maǧmūʿ at-tarbiya
Guide Nr. 195; *Ism. Lit.* Nr. 205. Enthält zahlreiche ältere, z.T. auch spätere Traktate. HS Tübingen Ma VI 301 (2 Bde).

al-Anwār al-laṭīfa
Guide Nr. 198; *Ism. Lit.* Nr. 209. HS Tübingen Ma VI 328.

5. Ḥātim b. Ibrāhīm al-Ḥāmidī

Dritter Dāʿī mutlaq des Jemen; gest. 596/1199. *Guide* XLIV; *Ism. Lit.* 61ff.; GAL S 1/715. Madelung, Art. *Ḥāmidī* (2), in: EI². A. Hamdani, *The dāʿī Ḥātim b. Ibrāhīm*, in: Oriens 23–24/1974–5.

Zahr badr al-ḥaqā'iq
Ed. ʿAuwā', in: *Muntaḫabāt* 155–180. Bespr. v. R. Blachère, in: Arabica 5/1958/298.

Tanbīh al-ġāfilīn
Guide Nr. 202; *Ism. Lit.* Nr. 215. HS Tübingen Ma VI 318.

al-Iḥsān fī ḫalq al-insān
Guide Nr. 213; *Ism. Lit.* Nr. 229. HS Tübingen Ma VI 319.

6. ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd

Fünfter Dāʿī mutlaq des Jemen; gest. 612/1215. *Guide* XLVII; *Ism. Lit.* 69ff.; GAL S 1/715; Strothmann, *Kl. ism. Schr.* 139–146.

aḏ-Ḏaḫīra fī l-ḥaqīqa
Ed. M. Ḥasan al-Aʿẓamī, Beirut 1971. HS Tübingen Ma VI 295.

Kitāb al-īḍāḥ
Ed. R. Strothmann, in: *Gnosis-Texte* 138–158.

Risāla fī maʿnā l-ismi l-aʿẓam
Ivanow, *Guide* Nr. 228; *Ism. Lit.* Nr. 237. Ed. Strothmann, in: *Gnosis-Texte* 171–177.

Tuḥfat al-murtād wa-ġuṣṣat al-aḍdād
Ed. Strothmann, in: *Gnosis-Texte* 158–170. HS Tübingen Ma VI 313.

Ǧalā' al-ʿuqūl
Ed. ʿAuwā', in: *Muntaḫabāt* 87–153. Bespr. v. R. Blachère, in: Arabica 5/1958/298.

Tāǧ al-ʿaqā'id wa-maʿdin al-fawā'id
Ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut 1967. Bespr. v. van Ess, in: Islam 46/1970/100–102; Madelung, in: Oriens 23–24/1970–71/516f. Vgl. Ivanow, *A Creed of the Fatimids.*

Dāmiġ al-bāṭil wa-ḥatf al-munādil
Guide Nr. 220; *Ism. Lit.* Nr. 234. HS Tübingen Ma VI 307 (nur Bd. 1).

Mulḥiqat al-aḏhān wa-munabbihat al-wasnān
Guide Nr. 225; *Ism. Lit.* Nr. 233; erhalten in: *Maǧmūʿ at-tarbiya* 1/250ff.

Qaṣīda
Teilweise ed. von Strothmann, in: *Kl. ism. Schriften* 153–163.

7. ʿAlī b. al-Ḥusain b. al-Walīd

Vetter des Vorigen. Ende 6./12. Jh.

Risālat al-basmala
Guide Nr. 192; *Ism. Lit.* Nr. 202. Erhalten in *Maǧmūʿ at-tarbiya* 2/15ff.

Risāla fī l-baḥt ʿalā firqat an-Nizārīya
Guide Nr. 193; *Ism. Lit.* Nr. 203. Erhalten in *Maǧmūʿ at-tarbiya* 2/254ff.

Tuḥfat aṭ-ṭālib wa-umniyat al-bāḥiṯ ar-rāġib
Guide Nr. 194; *Ism. Lit.* Nr. 204- Erhalten in *Maǧmūʿ at-tarbiya* 1/337ff.

8. ʿAlī b. Ḥanẓala al-Wādiʿī

Sechster Dāʿī mutlaq des Jemen; gest. 626/1229. *Guide* Nr. XLVIII; *Ism. Lit.* S. 64f.

Simṭ al-ḥaqā'iq
Ed. ʿAbbās al-ʿAzzāwī, Damaskus 1953. Bespr. v. R. Strothmann, in: Oriens 9/1956/365.

9. Ḥusain b. ʿAlī b. Muḥammad b. al-Walīd

Achter Dāʿī mutlaq des Jemen; gest. 667/1268. *Guide* XLIX; *Ism. Lit.* 75f.

al-Mabda' wal-maʿād
Ed. Corbin, in: *Trilogie Ismaélienne*, Paris/Teheran 1961.

al-Īḍāḥ wal-bayān fī l-kašf ʿan masā'il al-imtiḥān
Guide Nr. 242; *Ism. Lit.* Nr. 255. Teiled. B. Lewis, *An Ismāʿīlī Interpretation of the Fall of Adam*, in: BSOAS 9/1938/691–704.

10. Saiyidunā Idrīs

ʿImādaddīn Idrīs b. al-Ḥasan, 19. Dāʿī mutlaq; gest. 872/1468. *Guide* Nr. LV; *Ism. Lit.* S. 77ff.

ʿUyūn al-aḫbār
Fāṭimidengeschichte. HS Tübingen Ma VI 308 (Bde. I, II u. IV). Bd. IV ed. M. Ġālib, Beirut 1973.

B) DER DRUSENKANON

Der sechsbändige Drusenkanon liegt in zahlreichen Handschriften vor; vgl. H. Wehr, *Zu den Schriften Ḥamzas im Drusenkanon*, in: ZDMG 96/1942/188f., Anm. 2. Für das hier behandelte Thema sind vor allem die Traktate VII (*Badʾ at-tauḥīd*), XIII (*Kašf al-ḥaqāʾiq*) und XIV (*Sabab al-asbāb*) des ersten Bandes sowie Traktat XV (*ar-Risāla ad-dāmiġa lil-fāsiq*) des zweiten Bandes heranzuziehen. Traktat XIII ist ed. von Ch. Seybold, in: *Die Drusenschrift Kitāb Alnoqaṭ Waldawāir*, Kirchhain 1902, 80–96; Traktat XIV von v. Döbeln, in: MO 3/1909; Traktat XV von R. Strothmann, *Drusenantwort auf Nuṣairī-Angriff*, in: Islam 25/1939/269–281. Außer den Editionen wurde für den ersten Band des Kanons die HS Berlin Wetzstein II, 1870 herangezogen.

Zur Entstehung des Drusentums: David R. W. Bryer, *The Origins of the Druze Religion*, in: Islam 52/1975/47–84; 239–262; 53/1976/5–27.

C) UMM AL-KITĀB

Die vermutlich auf einem ursprünglich arabischen Text beruhende persische Schrift gnostisch-schiitischen Inhalts wurde Anfang des Jahrhunderts von russischen Beamten in der Pamir-Region bei den dort lebenden ismailitischen Gemeinden gefunden. Seit Ivanows *Notes sur l'Ummu'lkitāb* (in: REI 6/1932/419–481) und seiner Edition des Textes (in: Islam 23/1936/1–132) sind Alter und Zugehörigkeit der Schrift umstritten; vgl. Bausanis erste Stellungnahme in: Persia Religiosa, Mailand 1959/181ff.; P. Filippani-Ronconi, *Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell' "Ummu'l-kitāb"* (in: AION 14/1964/111ff.) und seine Übersetzung des Textes ins Italienische: *Ummu'l-Kitāb*, Neapel 1966, bespr. v. Bausani in: AION 17/1967/177ff.; van Ess in: Islam 46/1970/95–100, Madelung, in: Oriens 25–26/1976/352–358.

D) TEXTE DER NUṢAIRIER

1. Kitāb al-haft wal-aẓilla

Eine bei den Ismailiten des syrischen Ortes Maṣyāf aufgefundene, jedoch eindeutig der nusairischen Tradition zugehörige Schrift; ed. M. Ġālib, Beirut 1964, und ʿĀ. Tāmir/Ign.-A. Khalifé SJ, [2]Beirut 1970; bespr. v. W. Madelung, in: Der Islam 38/1963/180–182. Das Buch ist eine Sammlung von Aussprüchen des Imams Ǧaʿfar aṣ-Ṣādiq, überliefert von dessen Anhänger al-Mufaḍḍal b. ʿUmar al-Ǧuʿfī (s.o. S. 163f.). Wann und von wem das Buch in der vorliegenden Form kompiliert wurde, ist unsicher. Die Erwähnung der Banū Mirdās (*Haft*, ed. Tāmir/Khalifé 172f.), die 414–472/1023–1079 Syrien beherrschten, gibt keinen sicheren Anhaltspunkt; von ihnen heißt es, daß sie sich dem Qāʾim entgegenstellen werden, wenn dieser den Versuch unternimmt, Basra zu besetzen; das deutet eher auf das 4./10. Jh., als die Banū Mirdās noch in

der Region von Ḥilla, nicht weit von Kufa, saßen. Der Frager, dem dieser Bescheid zuteil wird, ist ein gewisser Baššār (*Haft* 171 *apu*; 173 Z. 8), wohl Baššār aš-Šaʿīrī, der Ketzer, mit dem die Häresiographen die Sekte der ʿAlyāʾīya-Muḫammisa (der Vorläufer der Nusairier, s.o. S. 160) verknüpfen. Es ist auffällig, daß unter den Autoritäten, die die Einleitung (*Haft* 30f.) aufzählt, zwar Ibn Nusair genannt wird — er wird auch *Haft* 160 *apu* zitiert — daß aber die für die Nusairier kanonische, sich an ihn anschließende Tradentenkette Muḥ. b. Ǧundub — ʿAbdallāh al-Ǧannān al-Ǧunbulāʾī — al-Ḫasībī — al-Ǧillī (Dussaud 167) fehlt; das macht die Autorschaft des Nasairiers Abū Saʿīd at-Ṭabarānī, dem ein *Kitāb al-haft* zugeschrieben wird (vgl. Madelung a.a.O.), unwahrscheinlich. Das Buch ist ein typisches Produkt jener irakischen *ġulāt*-Tradition, die, wie *Haft* 31 Z. 2f. gesagt wird, in al-Mufaḍḍal b. ʿUmar den „Ursprung aller esoterischen Tradition" sah; es ist noch nicht „nusairisch" im engeren Sinne, gehört aber zweifellos jener Sektentradition an, in der sich das Nusairiertum gebildet hat.

2. Abū Saʿīd Maimūn. b. al-Qāsim at-Ṭabarāni

Gest. 426/1035, Schüler des Ǧillī (s.o. S. 149).

Maǧmūʿ al-aʿyād

Nusairischer Festkalender; ed. R. Strothmann, in: Der Islam 27/1944–46. Vgl. Dussaud, Einleit. XVII Nr. 2. (Zit. als: *Aʿyād*).

3. Kitāb al-maǧmūʿ

Gedrängte Zusammenfassung der nusairischen Lehre in Form von 16 Suren. Ed. in: Sulaimān al-Aḏanī, *Bākūra* 7–33; Dussaud 161ff. (mit frz. Übers.).

4. Die Editionen R. Strothmanns.

HS Hamburg 303: *Esoterische Sonterthemen bei den Nusairī*, in: Abh. d. dt. Akad. d. Wiss. Berlin (Klasse f. Sprachen, Lit. u. Kunst) 1952.

HS Kiel arab. 19: Ebd. 1953/24ff.

HS Hamburg 304: *Seelenwanderung bei den Nusairī*, in: Oriens 12/1959/89–114.

HS arab. Berlin 4291: in: *Documenta Islamica Inedita*, Berlin 1952/173–187.

5. Sulaimān Efendī al-Aḏanī

Der nusairische Renegat veröffentlichte 1863 in Beirut eine Schrift über die nusairische Lehre:

Kitāb al-bākūra as-Sulaimānīya fī kašf asrār ad-diyāna an-nuṣairīya
Teilübers. v. E. Salisbury, in: JAOS 8/1866/227–308; vgl. Dussaud, Einl. XIIIff., Nr. 1.

E) RASĀ'IL IḪWĀN AṢ-ṢAFĀ'

Die Enzyklopädie der „Lauteren Brüder von Baṣra" gilt den Ṭaiyibiten als Werk des verborgenen Imams Aḥmad b. ʿAbdallāh (Idrīs, *ʿUyūn* IV 367ff.) und als Quintessenz der ismailitischen Lehre. S. M. Stern hat den Nachweis geführt, daß die Sammlung erst gegen Ende des 5./11. Jahrhunderts von den Ismailiten rezipiert wurde (vgl. oben S. 13f.). Ob die unübersehbaren ismailitischen Züge einzelner Traktate ursprünglich sind oder auf spätere Bearbeitung zurückgehen, ist bisher ungeklärt; eine kritische Ausgabe fehlt. Zur Entstehung neuerdings Madelung, Art. *Ḳarmaṭī* in EI² Bd. IV S. 663a.

1. Ed. 4 Bde Bombay 1888; Reprint Kairo 1928 (12 Bde); neue Ed. Beirut 1957 (4 Bde, hier benutzt). Dazu die Teileditionen Dietericis (vgl. Lit.-Verz.).

ar-Risāla al-ǧāmiʿa
Ed. Ǧ. Ṣalībā, Damaskus 1949. (2 Bde).

Ǧāmiʿat al-ǧāmiʿa
Ed. ʿĀrif Tāmir, Beirut 1959.
Lit.: GAL 1/236ff.; S 1/379ff. Art. *Ikhwān al-Ṣafā'* in EI² (Marquet) hält gegen Stern an der ursprünglichen Identität der Lehren der Ismāʿīlīya und der *Rasā'il* fest.

F) IMAMITISCHE LITERATUR

1. **Kulīnī**

Die Hauptquelle für die Traditionen der imamitischen („Zwölfer"-) Šīʿa ist der achtbändige *Kāfī* des Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. Yaʿqūb b. Isḥāq al-Kulīnī ar-Rāzī, gest. 328/939–40 oder 329; ed. ʿAli Akbar al-Ġifārī, ²Teheran 1388–9/1968–69.

2. **Kaššī**

Muḥammad b. ʿUmar b. ʿAbdalʿazīz al-Kaššī, gest. um 340/951 (GAS 1/185). *Riǧāl al-Kaššī*, ¹ed. as-Saiyid Aḥmad al-Ḥusainī, Karbalā' o.J.; ²ed. Ḥasan al-Muṣṭafawī, Mašhad 1348š/1969: *Iḫtiyār maʿrifat ar-riǧāl, al-maʿrūf bi-Riǧāl al-Kaššī.*

3. **Naǧāšī**

Aḥmad b. ʿAlī, gest. 450/1058 (GAL S I 556); *K. ar-riǧāl*, ¹Lith. Bombay 1317/1899; ²ed. Čāpḫāna-i Muṣṭafawī, Teheran o.J. (Bd. I).

4. Ṭūsī

Abū Ǧaʿfar Muḥammad b. al-Ḥasan b. ʿAlī, gest. 460/1067–8 in Naǧaf (GAL 1/512f.).

Riǧāl aṭ-Ṭūsī
ed. Muḥammad Kāẓim al-Kutubī, Naǧaf 1381/1961.

al-Fihrist
ed. M. Ṣādiq, ²Naǧaf 1380/1960.

G) POLEMISCHE SCHRIFTEN

1. al-Māturīdī

Muhammad b. Muhammad, gest. 333/944. Sein *Kitāb at-tauḥīd* (ed. Fatḥallāh Ḫulaif, Beirut 1970) enthält S. 63f. eine kurze Polemik gegen die — bereits neuplatonische — Kosmologie der „Qarmaṭen".

2. Abū l-Qāsim al-Bustī

Ismāʿīl b. Aḥmad, um 400/1010; Auszüge aus dem *Kašf asrār al-Bāṭinīya* des zaiditischen Autors sind in einer 25 fol. umfassenden HS der ehemaligen Samlung Griffini (jetzt Ambrosiana Griffini 41) erhalten; vgl. S. M. Stern, *Abū'l-Qāsim al-Bustī and his Refutation of Ismāʿīlism*, in: JRAS 1961/14–35. Die Bibliotheca Ambrosiana hat mir freundlicherweise einen Mikrofilm dieses wichtigen Textes zur Verfügung gestellt.

3. Abū Ḥāmid M. b. M. al-Ġazzālī

Gest. 505/1111. Die *Faḍā'iḥ al-Bāṭinīya wa-faḍā'il al-Mustaẓhirīya* wurden teilweise ed. von I. Goldziher, in: *Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja*-Sekte, Leiden 1916. Ed. ʿAbdarraḥmān Badawī, Kairo 1382/1964.

4. Muḥ. b. al-Ḥusain ad-Dailamī

Der zaiditische Autor schrieb 707/1308 *Qawāʿid ʿaqā'id āl Muḥammad.* Der der Widerlegung der Bāṭiniten gewidmete Teil ed. von R. Strothmann, *Die Geheimlehre der Batiniten* (Bibliotheca Islamica 11), Istanbul 1939; bespr. v. A.A.A.Fyzee, in: JBBRAS 16/1940/110ff.

5. Muḥ. b. Mālik al-Ḥammādī al-Yamānī

5./11. Jh.; *Kašf asrār al-Bāṭinīya wa-aḫbār al-Qarāmiṭa*, ed. Muḥ. Zāhid al-Kauṯarī, Kairo 1375/1955.

6. Aḥmad b. Taimīya

Das Rechtsgutachten des bekannten ḥanbalitischen Juristen und Theologen (gest. 728/1328) gegen die Nuṣairier (die von den Bāṭiniten

nicht unterschieden werden), wurde erstmals ed. von St. Guyard, *Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis*, in: JA VI[e] sér. 18/1871/158–198. Vgl. *Fatāwī Ibn Taimīya* 35/145–160; dort auch das Fatwā gegen die Ismailiten (35/120–144).

7. Yaḥyā b. Ḥamza al-ʿAlawī al-Muʾaiyad billāh

Jemenitischer Zaidit, gest. 745/1344 oder 747/1346 oder 749/1348. GAL 2/237; S 2/234, 242.

al-Ifḥām li-afʾidat al-Bāṭinīya aṭ-ṭuġām
Ed. Faiṣal Budair ʿAun, Alexandria o.J.

8. Kitāb manāhiǧ at-tawassul fī mabāhiǧ at-tarassul

Ein längerer, gegen die Ismailiten und Nuṣairier gerichteter Text aus dem einem gewissen Šāfiʿī zugeschriebenen Werk wurde von Salisbury übersetzt: *Translation of Two Unpublished Arabic Documents*, in: JAOS 2/1851/259ff. Salisbury datiert das Werk aufgrund von darin enthaltenen Zitaten (u.a. aus dem Fatwā des Ibn Taimīya) ins 8./14. Jahrhundert. Mit dem gleichnamigen Werk des ʿAbdarraḥmān b. M. al-Bisṭāmī al-Ḥanafī (gest. 858/1454), vgl. GAL 2/300, scheint es nicht identisch zu sein.

H) HÄRESIOGRAPHEN

1. an-Naubaḫtī

Abū Muḥammad al-Ḥasan b. Mūsā; schrieb vor 286/899 *Firaq aš-Šīʿa*. Ed. Muḥ. Kāẓim al-Kutubī, Naǧaf o.J.; ed. H. Ritter, Istanbul 1931: *Die Sekten der Schiʿa*, Bibliotheca Islamica 4 (hier benutzt).

2. al-Qummī

Saʿd b. ʿAbdallāh; verfaßte vor 292/905 *Kitāb al-maqālāt wal-firaq*. Ed. Ǧawād Maškūr, Teheran 1963.

3. an-Nāšiʾ al-Akbar

Gest. 293/906. *Uṣūl an-niḥal* und *al-Kitāb al-ausaṭ* ed. und eingeleitet v. J. van Ess: *Frühe muʿtazilitische Häresiographie* (Beiruter Texte und Studien 11), Beirut 1971.

4. al-Ašʿarī

Abū l-Ḥasan ʿAlī b. Ismāʿīl; gest. um 324/935–6; *Maqālāt al-islāmīyīn*; ed. H. Ritter: *Die dogmatischen Lehren der Anhänger des Islam*, Leipzig 1929–30 (hier benutzt); ed. M.M. ʿAbdalḥamīd, 2 Bde. Kairo 1389/1969.

5. al-Baġdādī

ʿAbdalqāhir b. Ṭāhir; gest. 429/1037. *Al-Farq baina l-firaq*. Ed. M. M. ʿAbdalḥamīd, Kairo o.J. (um 1963; hier benutzt). Ed. Beirut 1973.

6. Ibn Ḥazm

ʿAlī b. Aḥmad; gest. 456/1064. *Al-Fiṣal fī l-milal wal-ahwāʾ wan-niḥal*. Ed. Kairo 1317/1899; Bagdad o.J.; Muḥ. ʿAlī Ṣubaiḥ, Kairo 1384/1964. S. auch Friedlaender, *Heterodoxies*.

7. aš-Šahrastānī

Muḥ. b. ʿAbdallāh; gest. 548/1153: *Kitāb al-milal wan-niḥal*, ed. W. Cureton, London 1949 (hier benutzt); ed. Badrān, Kairo 1375/1955 (2 Bde); ed. ʿA. M. al-Wakīl, 3 Bde. Kairo 1387/1968.

LITERATUR

ABEL, A.: Changements politiques et littérature eschatologique dans le monde musulman, in: Studia Islamica 2/1954/23–43.
ACTA ARCHELAI: ed. Beeson, in: GCS 16 (Leipzig 1906).
AIEO: Annales de l'Institut des Etudes Orientales.
AION: Annali dell'Istituto orientale di Napoli.
AJAS: The American Journal of Arabic Studies.
ALTHEIM, F./STIEHL, R.: Mazdak und Porphyrios, in: CLIO 5/1953/356ff.
ANDRAE, T.: Die Person Muhammeds in Lehre und Glauben seiner Gemeinde. Stockholm 1918 (Archives d'études orientales Bd. 16).
APOKRYPHON DES JOHANNES: s. Giversen; s. Krause/Labib.
VAN ARENDONK, C.: De opkomst van het zaidietische imamaat in Yemen. Leiden 1919.
-'AUWĀ, 'ĀDIL: L'esprit critique des „Frères de la pureté". Beirut 1948.
— Muntaḫabāt isnā'īlīya. Damaskus 1958.

BABOUR, N.: The Druze People and their Religion, in: JPOS 19/1939/14–17.
BADAWĪ, 'A.: Neoplatonici apud Arabes 1: Ubruqlus, al-Ḫair al-maḥḍ, in: Islamica 19/1955/32ff.
— Plotinus apud Arabes. Theologia Aristotelis et fragmenta quae supersunt, in: Islamica 20/1955; 2. Aufl. Kairo 1966.
— Un Proclus perdu est retrouvé en arabe, in: Mél. Massignon 1/149–151.
— La transmission de la philosophie grecque au monde arabe. Paris 1968.
BANG, W.: Manichäische Hymnen, in: Le Muséon 38/1925/1–55.
-BARGHUTHY, O.: A Ministry of Propaganda under the Fatimids, in: J. Middle East Soc. 1/1947/II 57–59.
BARON, S. W.: A Social and Religious History of the Jews. ²New York 1958.
BAUMSTARK, A.: Zu den Schriftzitaten al-Kirmānī's, in: Der Islam 20/1932/308–313.
BERTEL'S, A. E.: Nasir-i Chosrov i ismailizm. Moskau 1959.
BIFAO: Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale.
BILLERBECK, P./STRACK, H. L.: Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch; München, Bd. III ²1954.
BLOCHET, E.: Le messianisme dans l'hétérodoxie musulmane. Paris 1903.
— Etudes sur le gnosticisme musulman, in: RSO 2/1908–9/717–756; 3/1910/177–203; 4/1911–12/47–79; 267–300; 6/1914–15/5–67.
BÖHLIG, A.: Mysterion und Wahrheit. Gesammelte Beiträge zur spätantiken Religionsgeschichte. Leiden 1968.

Böhlig, A. Der jüdische und judenchristliche Hintergrund in den gnostischen Texten von Nag Hammadi, in: Origini dello gnosticismo 109–140.

Böhlig, A./Labib, P.: Die koptisch-gnostische Schrift ohne Titel aus Codex II von Nag Hammadi. Berlin 1962.

— Koptisch-gnostische Apokalypsen aus Codex V von Nag Hammadi im Koptischen Museum zu Alt-Kairo. Halle/Wittenberg 1963.

Bousset, W.: Hauptprobleme der Gnosis. Göttingen 1907.

— Die Religion des Judentums im späthellenistischen Zeitalter. Tübingen 1926.

Brentjes, H.: Die Imamatslehren im Islam nach der Darstellung des Asch'ari. Berlin 1964.

Brockelmann, C.: Geschichte der arabischen Litteratur. ²Leiden 1943–49; Suppl. 1–3, Leiden 1937–42.

Bryer, D. R. W.: The Origins of the Druze Religion, in: Der Islam 52/1975/47–84; 239–262; 53/1976/5–27.

BSOAS: Bulletin of the School of Oriental and African Studies.

Bullard, R. A.: The Hypostasis of the Archons. Berlin 1970.

Burkitt, F. C.: The Religion of the Manichees. Cambridge 1925.

Cahen, C.: Note sur les origines de la communauté syrienne des Nusayris, in: REI 38/1970/243–249.

Cameron, A. J.: Abû Dharr al-Ghifârî. Diss. Köln 1963; London 1973 (Or. Transl. Fund n. s. 43).

Canard, M.: L'impérialisme des Fatimides et leur propagande, in: AIEO 6/1942–47/156–193.

— L'autobiographie d'un chambellan du Mahdî Obeidallâh le Fatimide, in: Hesperis 39/1952/279–329.

— Vie de l'Ustādh Jaudhar. Algier 1957 (Publications de l'Institut d'Etudes orientales de la Faculté des Lettres d'Alger).

— Artikel *Fāṭimids, al-Ḥākim bi-amr Allāh*, in: EI².

Casanova, P.: Notice sur un manuscrit de la secte des Assassins, in: JA 9e sér. 11/1898/151–159.

— Une date astronomique dans les Epîtres des Ikhwân as-Safâ, in: JA 11e sér. 5/1915/5–17.

— La doctrine secrète des Fatimides d'Egypte, in: BIFAO 18/1921/121ff.

— Un nouveau manuscrit de la secte des Assassins, in: JA 11e sér. 19/1922/126–135.

Catafago, J.: Die drei Messen der Nossairier, in: ZDMG 2/1848/388–394.

Cherbonneau, A.: Documents inédits sur Obeid Allah, fondateur de la dynastie fatimite, traduits de la chronique d'Ibn Hammâd, in: JA 5e sér. 5/1855/529–547.

Christensen, A.: Le règne du roi Kawadh I et le communisme mazdakite, in: Det Kgl. Danske Videnskabernes Selskab, Hist.-fil. Meddelelser IX 6, Kopenhagen 1925.

— L'Iran sous les Sassanides. ²Kopenhagen 1944 (Photomech. Nachdruck Osnabrück 1971).

CHWOLSON, D.: Die Ssabier und der Ssabismus. 2 Bde St. Petersburg 1856.
COLPE, C.: Anpassung des Manichäismus an den Islam (Abū ʿĪsā al-Warrāq), in: ZDMG 109/1959/82–91.
CORBIN, H.: Le livre du Glorieux de Jâbir ibn Ḥayyân. Alchimie et Archétypes, in: Eranos J. B. 18/1950/47–114.
— Rituel sabéen et exégèse ismaélienne du rituel, in: Eranos JB. 19/1950/ 181–246.
— Le temps cyclique dans le mazdéisme et dans l'ismaélisme, in: Eranos J.B. 20/1952/149ff.
— Trilogie ismaélienne (Bibl. iranienne Bd. 9) Teheran/Paris 1961.
— *Etude préliminaire* zu Nāṣir-e Khosraw, Kitāb-e Jāmiʿ al-Ḥikmatain, ed. Corbin/Moʿin, Teheran/Paris 1953 (Bibl. iranienne Bd. 3).
— Avicenne et le récit visionnaire. Teheran/Paris 1954 (Bibl. iranienne Bd. 4).
— Epiphanie divine et naissance spirituelle dans la gnose ismaélienne, in: Eranos JB 23/1955/178–185.
— De la Gnose antique à la Gnose ismaélienne, in: Convegno di scienze morali storiche e filologiche 1956, Rom 1957, 105–150 (Acc. Naz. dei Lincei).
— L'Ismaélisme et le symbole de la Croix, in: *La table ronde* 1957 Nr. 120 (Dez.)/1957/2/122–134.
— L'Imâm caché et la rénovation de l'homme en théologie shîʿite, in: Eranos JB 28/1960/47–108.
— Le combat spirituel du Shîʿisme, in: Eranos JB 30/1961/83–125.
— L'homme de lumière dans le soufisme iranien. Paris 1971.
CSCO: Corpus scriptorum christianorum orientalium.

DACHRAOUI, F.: Contribution à l'histoire des Fāṭimides en Ifrīqiya, in: Arabica 8/1961/189–203.
— Les commencements de la prédication ismāʿīlienne en Ifrīqiya, in: SI 20/1964/89–102.
DAFTRY, F.: Bibliography of the Publications of the Late W. Iwanow, in: IC 45/Jan. 1971/55–67.
DĀNIŠPAŽŪH, M. T.: Tāriḫ-i ismāʿīlīya, Tabrīz 1343 s (1964).
DAVIDSON, G.: A Dictionary of Angels including the Fallen Angels. New York/London 1967.
b. AD-DAWĀDĀRĪ: Kanz ad-durar VI, ed. Ṣ. al-Munaǧǧid, Kairo 1961.
DIETRICH, E. L.: Die Lehre von der Reinkarnation im Islam, in: ZRGG 9/ 1957/129–149.
DIWALD ,S.: Arab. Philosophie und Wissenschaft in der Enzyklopädie Kitāb Iḫwān aṣ-Ṣafāʾ III. Die Lehre von Seele und Intellekt. Wiesbaden 1975.
v. DÖBELN, E.: Ein traktat aus den schriften der Drusen, aus handschriftlichen quellen hrsg. und übers., in: MO 3/1909/89–126.
DODGE, B.: Al-Ismāʿīliyyah and the Origin of the Fāṭimids, in: MW 49/1959/ 296–305.
— The Fāṭimid Legal Code, in: MW 50/1960/30–38.

DODGE, B. Fāṭimid Hierarchy and Exegesis, in: MW 50/1960/130–141.
— Aspects of the Fatimid Philosophy, in: MW 50/1960/182–192.
DORESSE, J.: Les livres secrets des gnostiques d'Egypte. Paris 1958.
DRIJVERS, H. J. W.: Quq and the Quqites. In: Numen 14/1967/104–129.
DUSSAUD, R.: Histoire et religion des Noṣairîs. Paris 1900.

EI[1]: Enzyklopaedie des Islam 1–4, Leiden/Leipzig 1913–38.
EI[2]: Encyclopaedia of Islam, New Edition 1–3, Leiden 1954–71; 4: Fasz. 61–72, Leiden 1973–76.
ELIADE, M.: Le créateur et son „ombre", in: Eranos JB 30/1961/211ff.
ELIASH, J.: Art. *al-Ḥasan al-'Askarī*, in: EI[2].
ENDRESS, G.: Proclus arabus. Zwanzig Abschnitte aus der Institutio Theologica in arabischer Übersetzung (Beiruter Texte und Studien 10), Beirut 1973.
EPHRAEM SYRUS: Des hl. Ephraem des Syrers Hymnen Contra Haereses, ed. u. übers. v. E. Beck, in: CSCO V 76–77.
VAN ESS, J.: Jüngere orientalistische Literatur zur neuplatonischen Überlieferung im Bereich des Islam, in: Parusia. Festgabe f. J. Hirschberger, Frankfurt a. M. 1965/333–350.
— Über einige neue Fragmente des Alexander von Aphrodisias und des Proklos in arab. Übersetzung, in: Der Islam 42/1966/148–168.
— Neuere arabischsprachige Literatur über die Drusen, in: Die Welt des Islams 12/1969/111–125.
— Frühe mu'tazilitische Häresiographie. Zwei Werke des Nāši' al-Akbar (gest. 293 h.). Beiruter Texte u. Studien 11, Beirut 1971.
— Neue Verse des Ma'dān aš-Šumaiṭī, in: Der Islam 47/1971/245–251.

AL-FĀRĀBĪ, ABŪ NAṢR: Ris. fī ārā' ahl al-madīna al-fāḍila, ed. F. Dieterici, Alfarabi's Abhandlung Der Musterstaat, Leiden 1895. Ders.: Der Musterstaat von Alfarabi, aus dem Arabischen übertragen, Leiden 1900 (Nachdruck Leiden 1964).
FILIPPANI-RONCONI, P.: Note sulla soteriologia e sul simbolismo cosmico dell' „Ummu'l-kitāb", in: AION 14/1964/111ff.
— Ummu'l-Kitāb. Introduzione, traduzione e note. Neapel 1966.
FRIEDLAENDER, I.: The Heterodoxies of the Shiites in the Presentation of Ibn Ḥazm, in: JAOS 28/1907/18–80; 29/1908/1–183.
— 'Abdallāh b. Sabā, der Begründer der Šī'a und sein jüdischer Ursprung, in: ZA 23/1909/296–327; 24/1910/1–46.
FURLANI, G.: I Pianeti e lo Zodiaco nella religione dei Mandei, in: MANL (Acc. Naz. dei Lincei), ser. 8, cl. d. sc. mor. stor. filol. Bd. 2/1950/125–140.
FYZEE, A.A.A.: Qāḍī an-Nu'mān, the Fatimid Jurist and Author, in: JRAS 1934/1–36.
— A Chronological List of the Imams and Dā'īs of the Musta'lian Ismailis, in: JBBRAS n.s. 10/1934/8–16.
— Materials for an Ismaili Bibliography: 1920–34, in: JBBRAS n.s. 11/1935/59–65.

FYZEE, A.A.A.: Additional Notes for an Ismaili Bibliography, in: JBBRAS n.s. 12/1936/ 107–109.
— Materials for an Ismaili Bibliography: 1936–1938, in: JBBRAS 16/1940/ 99–101.
— Isma'ili Law and its Founder, in: IC 9/1935/107–112.
— The Study of the Literature of the Fatimid Da'wa, in: Arabic and Islamic Studies in Honor of H. A. R Gibb, Leiden 1965/232ff.
— Compendium of Fatimid Law. Simla 1969.
— Aspects of Fatimid Law, in: Stud. Islamica 31/1970/81–91.
— Art. *Bohoras*, in: EI².

GAL: s. Brockelmann, C.
ĠĀLIB, M.: Ta'rīḫ ad-da'wa al-ismā'īlīya mundu aqdam al-'uṣūr ḥattā 'aṣrinā l-ḥāḍir. Damaskus o.J.
— A'lām al-Ismā'īlīya. Beirut 1964.
GÄTJE, H.: Studien zur Überlieferung der aristotelischen Psychologie im Islam. Heidelberg 1971.
GINZBERG, L.: The Legends of the Jews, Bd. I, Philadelphia 1909.
GIVERSEN, S.: Apocryphon Johannis. The Coptic Text of the Apocryphon Johannis in the Nag Hammadi Codex II with Translation, Introduction and Commentary. Kopenhagen 1963.
Die GNOSIS: Bd. 1: Zeugnisse der Kirchenväter, unter Mitwirkung von E. Haenchen u. M. Krause eingeleitet, übersetzt und erläutert von W. Foerster. Zürich/Stuttgart 1969.
Bd. 2: Koptische und mandäische Quellen, eingeleitet, übersetzt und erläutert von M. Krause und K. Rudolph. Zürich/Stuttart 1971.
GNOSIS UND GNOSTIZISMUS: hrsg. v. K. Rudolph; Wege der Forschung Bd. 262, Darmstadt 1975.
DE GOEJE, M. J./DOZY, R.: Nouveaux documents pour l'étude de la religion des Harraniens, in: Actes du VI. Congrès int. des or., (Leiden 1883), Leiden 1885, 2/281–366.
DE GOEJE, M. J.: Mémoire sur les Carmathes du Bahrain et les Fatimides, ²Leiden 1886.
— La fin de l'empire des Carmathes, in: JA 9e sér. 5/1895/5–30.
GOLDSCHMIDT, L.: Sepher Jeṣirah. Das Buch der Schöpfung. ¹Frankfurt/M. 1894; ²Darmstadt 1969.
GOLDZIHER, I.: Das Prinzip der takijja im Islam, in ZDMG 60/1906/213–226.
— Neoplatonische und gnostische Elemente im Ḥadīṯ, in: ZA 22/1909/ 317–344.
— Streitschrift des Gazali gegen die Batinijja-Sekte. Leiden 1916.
GORIAWALA, M.: A Descriptive Catalogue of the Fyzee Collection of Ismaili Manuscripts. Bombay 1965.
GOTTHEIL, R.: A Distinguished Family of Fatimide Cadis (al-Nu'mān) in the Tenth Century, in: JAOS 27/1907/217–296.
GRANT, R. M.: Les êtres intermédiaires dans le judaisme tardif, in: Origini dello Gnosticismo 141–154.

Griffini: Die jüngste ambrosianische Sammlung arabischer Handschriften, in: ZDMG 69/1915/86–88.

Guyard, S.: Le fetwa d'Ibn Taimiyyah sur les Nosairis, in: JA 6e sér. 18/1871/158–198.

— Fragments relatifs à la doctrine des Ismaélis. Paris 1874.

— Un grand-maître des Assassins au temps de Saladin, in: JA VIIe sér. 9/1877/324–489.

Guys, H.: Théogonie des Druzes. Paris 1863.

Haenchen, E.: Gab es eine vorchristliche Gnosis? in: ZThK 49/1952/316–349.

Halm, H.: Die Sieben und die Zwölf. Die ismāʿīlitische Kosmogonie und das Mazdak-Fragment des Šahrastānī, in: ZDMG Suppl. II zum XVIII. Dt. Orientalistentag Lübeck 1972, 170–177.

— Zur Datierung des ismāʿīlitischen „Buches der Zwischenzeiten und der zehn Konjunktionen", in: WdO 8/1975/91–107.

Hamdani, A.: Sīra of the Dāʿī al-Mu'ayyad fī d-Dīn ash-Shīrāzī. Diss. London 1950 (nicht gedruckt).

— The dāʿī Ḥātim b. Ibrāhīm al-Ḥāmidī (d. 596 H./1199 A.D.) and his Book Tuḥfat al-qulūb; in: Oriens 23–24/1974/258–300.

-Hamdani, A. H.: The Beginnings of the Ismāʿīli Dāʿwa in Northern India. Kairo 1956.

-Hamdānī, H. F.: The Doctrines and History of the Ismāʿīlī Ṭayyibī Daʿwat in Yemen. Diss. London 1931 (nicht gedruckt).

— The Life and Times of Queen Sayyidah Arwā the Ṣulaiḥid of the Yemen; in: JRCAS 1931/505–516.

— The History of the Ismāʿīlī Daʿwat and its Literature During the Last Phase of the Fatimid Empire, in: JRAS 1932/126–136.

— Rasā'il Ikhwān aṣ-Ṣafā' in the Literature of Ismaʿīlī Ṭaiyibī Daʿwat, in: Der Islam 20/1932/291–300.

— The Letters of Al-Mustanṣir bi'llāh, in: BSOAS 7/1933–35/307–324.

— A Compendium of Isma'ili Esoterics, in: IC 11/1937/210–220

— Some Unknown Ismāʿīlī Authors and their Works, in: JRAS 1933/365ff.

— Aṣ-Ṣulaiḥīyūn wal-ḥaraka al-fāṭimīya fī l-Yaman. Kairo 1955.

— On the Genealogy of Fatimid Caliphs, Kairo 1958.

Ḥasan, H. I./Šaraf, A.: ʿUbaidallāh al-Mahdī. Kairo 1947.

— Al-Muʿizz li-dīn Allāh. [2]Kairo 1963.

Ḥasan, H. I.: Aspects of Shiʿah History, in: MW 47/1957/271–282.

— Ta'rīḫ ad-daula al-fāṭimīya fī l-Maġrib wa-Miṣr wa-Sūriyā wa-bilād al-ʿArab. [3]Kairo 1964.

-Ḫaššāb, Y.: Nāsir-i Ḫusrau. Kairo 1940.

Hitti, P. K.: The Origins of the Druze People and Religion, with Extracts from their Sacred Writings. Columbia University Oriental Studies, New York 1928.

Hjärpe, J.: Analyse et critique des traditions arabes sur les Sabéens harraniens. Diss. Uppsala 1972.

Hodgson, M. G. S.: The Order of Assassins. Den Haag 1955.

Hodgson, M. G. S.: Al-Darazī and Ḥamza in the Origin of the Druze Religion, in: JAOS 82/1962/5ff.
— Art. *Alamūt, Dā'ī, Darazī, Durūz, Dja'far al-Ṣādiḳ, Ghulāt, Ḥasan-i Ṣabbāḥ, Ḥudjdja*, in: EI².
Huart, C.: La poésie religieuse des Nosairîs, in: JA 7e sér. 14/1879/190–261.
— Art. *Ismā'īliyya*, in: EI¹.
Ḥusain, M. K.: Shiism in Egypt before the Fatimids, in: Isl. Res. Ass. Miscellany I, Oxford 1949/73–85.
— Ṭā'ifat al-Ismā'īlīya — ta'rīḫuhā — naẓmuhā — 'aqā'iduhā. Kairo 1959.
— Ṭā'ifat ad-Durūz — ta'rīḫuhā wa-'aqā'iduhā. Kairo 1962, ²1968.

IBLA: Institut des belles lettres arabes.
IC: Islamic Culture.
'Inān, M. A.: Al-Ḥākim bi-amr Allāh wa-asrār ad-da'wa al-fāṭimīya. ²Kairo 1959.
Ivanow, W.: Notes sur l'Ummu'l-kitāb des Ismaéliens de l'Asie Centrale, in: REI 6/1932/419–481.
— A Guide to Ismaili Literature. London 1933.
— A Creed of the Fatimids. Bombay 1936.
— Ummu'l-kitāb. (Pers. Text), in: Der Islam 23/1936/1–132.
— A Forgotten Branch of the Ismailis, in: JRAS 1938/57–79.
— The Organisation of the Fatimid Propaganda, in: JBBRAS 1939/1–35.
— Ismailis and Qarmatians, in: JBBRAS 1940/43–85.
— Early Shi'ite Movements, in: JBBRAS 1941/1–23.
— Ismaili Tradition Concerning the Rise of the Fatimids. London/Calcutta/Bombay 1942.
— The Alledged Founder of Ismailism. Bombay 1946.
— Nasir-i Khusraw and Ismailism. Leiden/Bombay 1948.
— Noms bibliques dans la mythologie ismaélienne, in: JA 237/1949/250–255.
— Brief Survey of the Evolution of Ismailism. Leiden 1952.
— Studies in Early Persian Ismailism. Bombay 1955.
— Problems in Nasir-i Khosraw's Biography. Bombay 1956.
— Ismaili Literature: A Bibliographical Survey. Teheran 1963.
— Art. *Rāshid al-Dīn Sinān*, in: EI¹.

JA: Journal asiatique.
JAOS: Journal of the American Oriental Society.
JBBRAS: Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society.
Jellinek, A.: Bet ha-Midrasch, Jerusalem ³1967.
JNES: Journal of Near Eastern Studies.
Jolivet, J.: L'intellect selon Kindî. Leiden 1971.
Jonas, H.: Gnosis und spätantiker Geist. Bd. 1 ³Göttingen 1964; Bd. 2 Göttingen 1966.
JPOS: Journal of the Palestine Oriental Society.
JRAS: Journal of the Royal Asiatic Society.
JRCAS: Journal of the Royal Central Asian Society.

JUNG, L.: Fallen Angels in Jewish, Christian and Muhammadan Literature. Philadelphia 1926. (Reprint New York 1974).

KIPPENBERG, H. G.: Garizim und Synagoge. Berlin/New York 1971.
KLÍMA, O.: Mazdak. Geschichte einer sozialen Bewegung im sassanidischen Persien. Prag 1957.
KORAN: s. Paret, R.
KRAUS, P.: Dschābir ibn Ḥajjān und die Ismā'īlijja, in: 3. Jahresber. des Forschungs-Instituts für Gesch. der Nat.Wiss. in Berlin. Berlin 1930.
— Hebräische und syrische Zitate in ismā'īlitischen Schriften, in: Der Islam 19/1930/243–263.
— La Bibliographie ismaëlienne de W. Ivanow, in: REI 6/1932/483–490.
— Raziana II. Extraits du Kitāb A'lāmu'n-Nubuwwa d'Abū Ḥātim ar-Rāzī, in: Orientalia V fasc. 1, 1936/35–56; 358–378.
— Razis opera philosophica fragmentaque quae supersunt. Kairo 1939.
— The „Controversies" of Fakhr al-Din Razi, in: IC 1938/131–153.
— Plotin chez les Arabes, in: Bull. de l'Institut d'Egypte 33/1941/263–295.
— Les dignitaires de la hiérarchie religieuse selon Jabir b. Hayyan, in: BIFAO 1942/83ff.
— Jâbir ibn Hayyân. Contribution à l'histoire des idées scientifiques dans l'Islam, in: Mém. de l'Institut de l'Egypte 44–45/1942–43.
KRAUSE, M.: Zur „Hypostase der Archonten" in Codex II von Nag Hammadi, in: Enchoria 2/1972/1–20.
KRAUSE, M./LABIB, P.: Die drei Versionen des Apokryphon des Johannes im kopt. Museum zu Alt-Kairo. Wiesbaden 1962.
KUTSCH, W.: Ein arab. Bruchstück aus Porphyrios' (?) περὶ ψυχῆς und die Frage des Verfassers der „Theologie des Aristoteles" (Maqāla l-Furfūriyūs fī n-nafs), in: Mél. de l'Univers. St. Joseph 31/1954/263–286.

LEVY, R.: The Account of the Ismā'īlī Doctrines in the Jāmi' al-tawārīkh of Rashīd al-Dīn Fadlallāh, in: JRAS 1930/509–536.
LEWIS, B.: An Ismaili Interpretation of the Fall of Adam, in: BSOAS 9/1938/691–704.
— The Origins of Ismailism. A Study of the Historical Background of the Fatimid Caliphate. Cambridge 1940. Reprint New York 1975.
— Ismā'īlī Notes, in: BSOAS 12/1948/597–600.
— The Sources for the History of the Syrian Assassins, in: Speculum 27/1952/475–489.
— Saladin and the Assassins, in: BSOAS 15/1953/239–245.
— Three Biographies from Kamal al-Din, in: Mél. Fuat Köprülü, Istanbul 1953.
— Kamal al-Din's Biography of Rashid al-Din Sinan, in: Arabica 13/1966/225–267.
— The Assassins. A Radical Sect in Islam. London 1967.
— Art. *Bāb* in: EI².

LIDZBARSKI, M.: Ginza. Der Schatz oder Das Große Buch der Mandäer, übersetzt und erklärt. Göttingen/Leipzig 1925.

LOCKHART, L.: Hasan-i-Sabbah and the Assassins, in: BSOAS 5/1928–30/ 689–696.

MADELUNG, W.: Fatimiden und Bahrainqarmaten, in: Der Islam 34/1958/ 34–88.

— Das Imamat in der frühen ismailitischen Lehre, in: Der Islam 37/1961/ 43–135.

— Der Imam al-Qasim b. Ibrahim und die Glaubenslehren der Zaiditen. Berlin 1965.

— Bemerkungen zur imamitischen Firaq-Literatur, in: Der Islam 43/1967/ 37–52.

— Imamism and Mu'tazilite Theology, in: Le shî'isme imâmite, Colloque de Strasbourg 6–9 mai 1968. Paris 1970/13–30.

— The Shi'ite and Kharijite Contribution to pre-Ash'arite kalām (noch ungedruckt).

— The sources of Ismā'īlī Law, in: JNES 35/1976/29–40.

— Art. *Ḥamdān Ḳarmaṭ, al-Ḥāmidī, Ḥamza b. 'Alī, Hishām b. al-Ḥakam, Ismā'īliyya, Ḳarmaṭī*, in: EI².

MĀǦID, A. M.: Institutions et cérémonial des Fatimides en Egypte. Kairo 1953/54.

MAKAREM, S. N.: The Philosophical Significance of the Imam in Isma'ilism, in: Studia Islamica 27/1967/41–53.

— The Doctrine of the Ismailis. Beirut 1972.

— The Druze Faith. New York 1974.

MAMOUR, P. H.: Polemics on the Origin of the Fatimi Caliphs. London 1934.

-MAQDISĪ, MUṬAHHAR B. ṬĀHIR: Kitāb al-bad' wat-ta'rīḫ, ed. Huart, Paris 1899–1919 (Bde 1–6); Nachdruck Bagdad o.J.

-MAQRĪZĪ: Itti'āẓ al-ḥunafā', ed. Bunz, Leipzig 1909, Bd. I ed. aš-Šaiyāl², Kairo 1967.

MARGOLIOUTH, D. S.: On Mahdis and Mahdiism, in: Proceedings of the Brit. Acad. 7/9–10.

MARQUET, Y.: La place du travail dans la hiérarchie isma'ilienne d'après l'Encyclopédie des Frères de la Pureté, in: Arabica 8/1961/225–237.

— Imamat, résurrection et hiérarchie selon les Ikhwān aṣ-Ṣafā', in: REI 30/1962/49–142.

— Révélation et vision véridique chez les Ikhwān al-Ṣafā', in: REI 32/ 1964/27–44.

— Coran et création; Traduction et commentaire de deux extraits des Ikhwān aṣ-Ṣafā', in: Arabica 11/1964/279–285.

— Sabéens et Ikhwān aṣ-Ṣafā', in: Studia islamica 24/1966/35–80; 25/1966/ 77–109.

— Des Ikhwān al-Ṣafā' à al-Ḥāǧǧ 'Umar (b. Sa'īd Tall), marabout et conquérant toucouleur, in: Arabica 15/1968/6–47.

Marquet, Y.: La philosophie des Ikhwān al-Ṣafā': de Dieu à l'homme. Diss. Paris 1971; Algier 1975.
— Le šī'isme au IXe siècle à travers l'histoire de Ya'qūbī, in: Arabica 19/1972/1–45; 101–138.
— Les cycles de la souveraineté selon les épîtres des Ihwān al-Ṣafā', in: Studia Islamica 36/1972/47–69.
— La philosophie des Ikhwān as-Ṣafā': l'imâm et la société. Univ. de Dakar, Fac. des lettres et sciences humaines, dép. arabe, Travaux et documents 1/1973.
— Art. *Ikhwān aṣ-Ṣafā'*, in: EI².
Masqati, J.: Theory of „Matter" and „Spirit" and its Influence on the Egyptian Poetry of the Fatimid Period, in: IC 23/1950/108–116.
Massignon, L.: *Opera minora* (ed. Y. Moubarac), 3 Bde Beirut 1963 (Die Aufsätze sind nach dieser Ed. zitiert).
— Sur la date de la composition des rasā'il des Ihwān aṣ-Ṣafā', in: Der Islam 4/1913/324.
— Esquisse d'une bibliographie qarmate, in: Or. St. offered to E. G. Browne 1922/329–338 (*Op. min.* 1/627–639).
— Recueil de textes inédits concernant l'histoire de la mystique en pays d'Islam. Paris 1929.
— Salmān Pāk et les prémices spirituelles de l'Islam iranien, in: Soc. d'Et. Iraniennes, Cahier 7/1934 (*Op.min.* 1/443-483).
— Les origines shî'ites de la famille vizirale de Banu'l-Furat, in: Mél. Gaudefroy-Demombynes, Kairo 1935–1945/25–29 (*Op.min.* 1/484).
— Die Ursprünge und die Bedeutung des Gnostizismus im Islam, in: Eranos JB 1937/55–77 (*Op.min.* 1/499–513).
— Recherches sur les Shi'ites extrémistes à Bagdad à la fin du troisième siècle de l'Hégire, in: ZDMG 92/1938/378–382 (*Op.min.* 1/523–526).
— Der gnostische Kult der Fatima im schiitischen Islam, in: Eranos JB 1938/161–173 (*Op.min.* 1/514–522).
— Esquisse d'une bibliographie Nusayrie, in: Mél. R. Dussaud 2/1939/913–922 (*Op.min.* 1/640–649).
— La Mubâhala de Médine et l'hyperdoulie de Fâtima, in: Ann. de l'Ec. des Hautes Et. 1943; Paris 1955 (*Op.min.* 1/550–572).
— L'homme parfait en Islam et son originalité eschatologique, in: Eranos JB 15/1948/287–314 (*Op.min.* 1/107–125).
— La philosophie d'Ibn Sînâ et son alphabet philosophique, in: Mém. Avicenne, Kairo 1954, 4/1–18; (*Op.min.* 2/591–605).
— L'oratoire de Marie à l'Aqça, ou Sous le voile de deuil de Fatima, in: Mardis de Dar al-Salam 1954/5–37 (*Op.min.* 1/592–618).
— La notion du voeu et la dévotion musulmane à Fatima, in: Studi orientalistici in onore di Giorgio della Vida, Rom 1956 (*Op.min.* 1/573–591).
— Les Nusayris, in: L'élaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg. Paris 1961/109–114 (*Op.min.* 1/619–624).
— Art. *Karmaṭ*, *Nusairī*, in: EI¹.

Meyer Lambert: Commentaire sur le Séfer Yesira ou le livre de la création par le Gaon Saadya de Fayyoum, Paris 1891.
MO: Monde oriental.
Moscati, S.: Per una storia dell'antica Šī'a, in: RSO 30/1955/251–267.
Müller, K. E.: Kulturhistorische Studien zur Genese pseudoislamischer Sektengebilde in Vorderasien. Wiesbaden 1967. Bespr. van Ess, in: WdO 1969/137–144.
MW: Muslim World.

b. an-Nadīm: Kitāb al-Fihrist, ed. Flügel, Nachdruck Beirut 1964. Ed. M. Riżā Taǧaddud, ²Teheran 1393/1973.
Nagel, T.: Untersuchungen zur Entstehung des abbasidischen Kalifates. Bonn 1972.
— Frühe Ismailiya und Fatimiden im Lichte der Risālat Iftitāḥ ad-da'wa. Bonn 1972.
— Die „Urǧūza al-muḫtāra" des Qāḍī an-Nu'mān, in: Die Welt des Islams 15/1974/96–128.
Nanji, A.: An Ismā'īlī Theory of *walāyah* in the *Da'ā'im al-Islām* of Qāḍī al-Nu'mān, in: Essays on Islamic Civilization, presented to Niyazi Berkes (ed. D. P. Little), Leiden 1976.
Naṣr, S. H.: An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines. Conception of Nature and Methods Used for its Study by the Ikhwān al-Ṣafā', al-Bīrūnī, and Ibn Sīnā. Cambridge/Mass. 1964.
Nasseh, Aḥmad Mīrzā: The Syrian Isma'ilis at the Time of the Crusades. Diss. Durham 1963.
-Nuwairī, Aḥmad b. 'Abdalwahhāb: Nihāyat al-arab fī funūn al-adab, 1–12, Kairo 1923–37.

Odeberg, H.: 3 Enoch or the Hebrew Book of Enoch, Cambridge 1928.
ORIGINI: Le origini dello gnosticismo. Colloquio di Messina 13–18 Aprile 1966. Leiden 1967.

Paret, R.: Der Koran (dt. Übersetzung). Stuttgart 1966.
Pellat, C.: Essai de reconstruction d'un poème de Ma'dān aṣ-Šumaiṭī, in: Oriens 16/1963/99–109.
PICATRIX: Pseudo-Maǧrīṭī: Das Ziel des Weisen, ed. Ritter, Leipzig/Berlin 1933.
— Picatrix. Das Ziel des Weisen, von Pseudo-Maǧrīṭī, deutsch von H. Ritter u. M. Plessner, London 1962.
Pines, S.: Nathanael ben al-Fayyûmî et la théologie ismaélienne, in: Revue de l'histoire des juives en Egypte 1/1947/5–22.
— La longue récension de la théologie d'Aristote dans ses rapports avec la doctrine ismaélienne, in: REI 22/1954/7–20.
— Une version arabe de trois propositions de la Στοιχείωσις Θεολογική de Proclus, in: Oriens 8/1955/195–203.
— Les textes arabes dits plotiniens et le courant „porphyrien" dans le néoplatonisme grec, in: Le Néoplatonisme 303–313.

PLESSNER, M.: Hermes Trismegistus and Arab Science, in: Studia Islamica 2/1954/45–60.
— (s. PICATRIX).
POONAWALA, I. K.: Al-Qāḍī al-Nuʿmān's Works and the Sources, in: BSOAS 36/1973/109–115.
— A Reconsideration of al-Qāḍī al-Nuʿmān's *madhhab*, in: BSOAS 37/1974/572–579.
— Al-Sijistānī and his Kitāb al-Maqālīd, in: Essays on Islamic Civilization, presented to Niyazi Berkes (ed. D. P. Little), Leiden 1976, 274–283.
PSEUDOKLEMENTINEN: Homilien ed. B. Rehm, ²Berlin 1969.
PUECH, H. CH.: Le Manichéisme. Son fondateur — sa doctrine. Paris 1949.

REI: Revue des études islamiques.
REJ: Revue des études juives.
RITTER, H.: Die Anfänge der Ḥurūfī-Sekte, in: Oriens 7/1954/1–54.
— Muhammedanische Häresiographen, in: Der Islam 18/1929/34–55.
— (s. PICATRIX).
RSO: Rivista degli studi orientali.
RUDOLPH, K.: Ein Grundtyp gnostischer Urmensch-Adam-Spekulation, in: ZRGG 9/1957/1–20.
— Die Mandäer. 2 Bde Göttingen 1960/61.
— Theogonie, Kosmogonie und Anthropogonie in den mandäischen Schriften. Göttingen 1965.
— Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus, in: Kairos 9/1967/105–122; abgedruckt in: Gnosis und Gnostizismus 768–797.
— s. Gnosis und Gnostizismus.

DE SACY, S.: Exposé de la religion des Druzes. 2 Bde Paris 1838, Nachdruck Paris/Amsterdam 1964.
SADIGHI, G. H.: Les mouvements religieux iraniens au IIe et IIIe siècles. ²Paris 1952.
SAGNARD, F.-M.: La gnose valentinienne et le témoignage de St. Irénée. Paris 1947.
SALISBURY, E. E.: Translation of two Unpublished Arabic Documents, Relating to the Doctrines of the Ismâ'ilis and Other Batinian Sects, with an Introduction and Notes, in: JAOS 2/1851/259–324.
— Translation of an Unpublished Arabic Risâleh by Khâlid ibn Zeid el-Ju'fy, in: JAOS 3/1852/1/165–193.
— Notice of *Kitab al-bakura*...., The Book of Sulaimân's First Ripe Fruit, Disclosing the Mysteries of the Nusairian Religion...., in: JAOS 8/1866/227–308.
DE SAUSSURE, L.: La série septénaire cosmologique et planétaire, in: JA 205–206/1924.
SCHAEDER, H. H.: Die islamische Lehre vom Vollkommenen Menschen, ihre Herkunft und ihre dichterische Gestaltung, in: ZDMG 79/1925/192–268.

Schmaus, A.: Der Neumanichäismus auf dem Balkan, in: Saeculum 2/1951/271–299.

Scholem, G. G.: Das Buch Bahir. Ein Schriftdenkmal aus der Frühzeit der Kabbala auf Grund der krit. Neuausgabe. Leipzig 1923 (Nachdruck Darmstadt 1970).

— Major Trends in Jewish Mysticism, London 1955.

— Ursprung und Anfänge der Kabbala. Berlin 1962.

— Jewish Gnosticism, Merkabah Mysticism, and Talmudic Tradition, New York 1960.

— Zur Kabbala und ihrer Symbolik. Zürich 1973.

Schwab, M.: Vocabulaire de l'Angélologie d'après les manuscripts hébreux de la Bibliothèque nationale, Paris 1897.

Seybold, C. F.: Die Drusenschrift Kitāb Alnoqaṭ waldawāir. Kirchhain 1902.

Sezgin, F.: Geschichte des arabischen Schrifttums. Leiden, Bd. 1, 1967.

SI: Studia Islamica.

b. Sīnā (Avicenna): Aš-Šifā', Ilāhīyāt, ed. Madkūr/Mūsā/Dunyā/Zāyid, Kairo 1380/1960.

de Somogyi, J.: A Treatise on the Qarmatians in the „Kitāb al-Muntaẓam" of Ibn al-Jauzī, in: RSO 13/1931/248–265.

Stenring, K.: The Book of Formation (Sepher Yetzirah), [1]1923; [2]New York 1970.

Stern, S. M.: The Authorship of the Epistles of the Ikhwān aṣ-Ṣafā', in: IC 20/1946/367–372. (*Additional Notes* in: IC 21/1947/403f.).

— Ismā'īlī Propaganda and Fatimid Rule in Sind, in: IC 23/1949/298–307.

— The Epistle of the Fatimid Caliph al-Āmir (al-Hidāya al-Āmiriyya) — Its Date and its Purpose, in: JRAS 1950/20–31.

— The Succession to the Fatimid Imam al-Āmir, the Claims of the Later Fatimids to the Imamate, and the Rise of Ṭayyibī Ismailism, in: Oriens 4/1951/193–255.

— Heterodox Ismā'īlism at the Time of al-Mu'izz, in: BSOAS 17/1955/10–33.

— The Early Ismā'īlī Missionaries in North-West Persia and in Khurāsān and Transoxania, in: BSOAS 23/1960/56–90.

— Ismā'īlīs and Qarmaṭians, in: L'élaboration de l'Islam, Colloque de Strasbourg 12–13–14 juin 1959. Paris 1961/99–108.

— Abū'l-Qāsim al-Bustī and his Refutation of Isma'ilism, in: JRAS 1961/14–35.

— Ibn Ḥasdāys Neoplatonist. A Neoplatonic Treatise and its Influence on Isaac Israeli and the Longer Version of the Theology of Aristotle, in: Oriens 13–14/1961/58–120.

— Fatimid Decrees. Documents from the Fatimid Chancery. London 1964.

— New Information about the Authors of the „Epistles of the Sincere Brethren", in: IS 3/1964/405–428.

— Cairo as the Centre of the Ismā'īlī Movement, in: Colloque International sur l'histoire du Caire, 27 mars–5 avril 1969. Gräfenhainichen o.J. 437–450.

— Artt. *'Abd Allāh b. Maymūn, 'Abdān, Abū 'Abdallāh al-Shī'ī, Abū Ḥātim al-Rāzī, Abū Ya'ḳūb al-Sidjzī*, in: EI².

Stern, S. M.: Studies in Early Ismailism. (Sammlung von Aufsätzen aus Sterns Nachlaß; wird voraussichtlich 1978 bei der Jerusalem Academic Press erscheinen.)

Strothmann, R.: Die Geheimlehre der Batiniten (s.o.S. 187). Istanbul/Leipzig 1936.

— On the History of Islamic Heresiography, in: IC 12/1938/5–16.

— Drusenantwort auf Nusairi-Angriff, in: Der Islam 25/1939/272ff.

— Gnosis-Texte der Ismailiten. Göttingen 1943.

— Festkalender der Nusairier, in: Der Islam 27/1944–46.

— Kleinere ismailitische Schriften, in: Isl. Res. Assoc. Miscellany 1/1949/121–163.

— Ismailitischer Kommentar zum Koran. Abh. d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. III 31, 1955.

— Die Nuṣairī im heutigen Syrien, in: Nachr. d. Akad. d. Wiss. zu Göttingen, philol.-hist. Kl. Nr. 4/1950/29–64.

— Esoterische Sonderthemen bei den Nuṣairī. Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin, Kl. f. Sprachen, Lit. u. Kunst 1956 Nr. 4.

— Die Nuṣairī nach MS arab. Berlin 4291, in: Documenta Islamica Inedita, Berlin 1952/173–187.

— Morgenländische Geheimsekten in abendländischer Forschung, in: Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1952 Nr. 5.

— Die Handschrift Kiel arab. 19, in: Abh. d. Dt. Akad. d. Wiss. zu Berlin 1952 Nr. 5.

— Recht der Ismailiten. Ḳādī Nu'mān und Da'ā'im al-islām, in: Der Islam 31/1954/131–146.

— Die Mubāhala in Tradition und Liturgie, in: Der Islam 33/1958/5–29.

— Seelenwanderung bei den Nuṣairī, in: Oriens 12/1959/89–114.

-Ṭabarī, Muḥ. b. Ǧarīr: Ta'rīḫ ar-rusul wal-mulūk, ed. de Goeje, Leiden 1879–1901.

— Tafsīr (Ǧāmi' al-bayān 'an ta'wīl āy al-Qur'ān) 1–30, ²Kairo 1373/1954.

b. Taimīya: Maǧmū' fatāwī Šaiḫ al-islām Aḥmad b. Taimīya, ed. 'Abdarraḥmān b. Muḥ. b. Qāsim al-'Āṣimī an-Naǧdī al-Ḥanbalī, 1–37, Riyāḍ/Mekka 1381–1386/1961–1966.

Tāmir, 'Ārif: Al-Qarāmiṭa. Aṣluhum — ta'rīḫuhum — ḥurūbuhum. Beirut 1970.

— Arba' rasā'il ismā'īlīya, Salamīya 1952.

— (ed.) al-Qaṣīda aṣ-ṣūrīya (vgl. oben S. 179), darin S. 75 ausführl. Verzeichnis von 'Ā. Tāmirs Zeitungsartikeln zur Ismā'īlīya.

— Ḫams rasā'il ismā'īlīya. Salamīya 1956.
(Weitere Editionen s. oben S. 14 Anm. 62).

Tibawi, A. L.: Ikhwān aṣ-Ṣafā' and their Rasā'il, in: Islamic Quarterly 2/1955/28–46.

Tritton, A. S.: Notes on Some Ismaili Manuscripts, in: BSOAS 7/1933–35/33–39.

— Theology and Philosophy of the Ismā'īlīs, in: JRAS 1958/178–188.

VAJDA, G.: Melchisédec dans la mythologie ismaélienne, in: JA 234/1943–45/173–183.
— Le commentaire kairouanais sur le „Livre de la création“, in: REJ n.s. 7/7–62; 10/67–92; 12/7–33; 13/37–61 (1947–1954).
— Les notes d'Avicenne sur la „Théologie d'Aristote“, in: Rev. Thomiste 51/1951/346–406.
— Un opuscule ismaélien en transmission judéo-arabe (Risālat al-Jawharain), in: JA 246/1958/459–466.
— Le commentaire de Saadia sur le Séfer Yeçira, in: REJ 6/1945–46/64–86.
— Etudes sur Saadia, in: REJ 8/1948/68–102.
— Quelques notes sur le commentaire kairouanais du Séfer Yeṣîra, in: REJ 5/1940/132–140.
— Les lettres et les sons de la langue arabe d'après Abū Ḥātim al-Rāzī, in: Arabica 8/1961/113–130.
— Recherches sur la philosophie et la Kabbale dans la pensée juive du Moyen Age. Paris/Den Haag 1962.
— Le témoignage d'al-Māturīdī sur la doctrine des Manichéens, des Daysanites et des Marcionites, in: Arabica 13/1966/1–38.
— L'Attribut divin d'*irāda* (volonté) d'après une source inexploitée, in: Studia Islamica 31/1970/257–268.
— De quelques vestiges du néoplatonisme dans la Kabbale archaique et la mystique juive franco-germanique, in: Le Néoplatonisme 331–337.
VATIKIOTIS, P. J.: A Reconstruction of the Fatimid Theory of the State. The Apocalyptic Nature of the Fatimid State, in: IC 28/1954/399–409.
— The Syncretic Origins of the Fatimid Da'wa, in: IC 28/1954/475–491.
— Al-Hakim bi-Amrillah: the God-King Idea realised, in: IC 29/1955/1–8.
— The Fatimid Theory of the State. Lahore 1957.

WAITZ, H.: Die Pseudoklementinen. Texte u. Untersuchungen zur Gesch. der altchristlichen Literatur n.F. 10/1904.
WALKER, P. E.: An Ismā'īlī Answer to the Problem of Worshiping the Unknowable, Neo-Platonic God, in: AJAS 2/1974/7–21.
— The Ismaili Vocabulary of Creation, in: SI 40/1974/75–85.
— Cosmic Hierarchies in Early Ismā'īlī Thought: The View of Abū Ya'qūb al-Sijistānī, in: MW 66/1976/14–28.
WALZER, R.: Greek into Arabic. Essays on Islamic Philosophy. Oxford 1962.
— L'éveil de la philosophie islamique, in: REI 38/1970/7–42; 207–242.
— Lost Neoplatonic Thought in the Arabic Tradition, in: Le Néoplatonisme 319–326.
— Art. *Aristūṭālīs, Furfūriyūs*, in: EI².
WATT, M.: Free Will and Predestination in Early Islam. London 1948.
— Sidelights on Early Imamite Doctrine, in: Studia Islamica 31/1970/287–298.
WdO: Die Welt des Orients.
WEHR, H.: Zu den Schriften Ḥamza's im Drusenkanon, in: ZDMG 96/1942/187–207.

WENSINCK, A. J.: The Muslim Creed. Its Genesis and Historical Development. ²London 1965.
— Concordance de la tradition musulmane, 1–7, Leiden 1936–1969.
WIDENGREN, G.: Muḥammad, the Apostle of God, and his Ascension. Uppsala 1955.
— Mani und der Manichäismus. Stuttgart 1961.
— Les origines du gnosticisme et l'histoire des religions, in: Origini dello gnosticismo 28–60.
WOLFF, P.: Auszüge aus dem Katechismus der Nossairier, in: ZDMG 3/1849/ 302–309.

ZA: Zeitschrift für Assyriologie.
ZDMG: Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft.
ZRGG: Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte.
ZThK: Zeitschrift für Theologie und Kirche.

ARABISCHE TEXTE

Abū Yaʿqūb as-Siǵistānī: *Kitāb al-iftiḫār*

(HS Tübingen) 57 Z. 8 ff.

الباب الرابع (a)

في معرفة الجدّ والفتح والخيال

ثمّ إنّكم عبتم علينا بالجدّ والفتح والخيال وأظهرتم بها السخرية التي بها تجيئون وإليها تدعون وفيها تتردّدون. أي رذيلة في هذه الأسامي التي تتوجّه نحو المعاني المضمّنة تحتها؟ ألستم تقولون بجبرئيل وميكائيل وإسرافيل؟ [58] النفس تنفر من هذه الأسامي أكثر من نفرتها عمّا قرّرناه في بناء دعوتنا نحن! عافاكم الله من البلاء وظلمة الجهل!

Sure 72,3 نقول إنّ الله تعالى ذكره ذكر الجدّ في كتابه في قوله «وَإِنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» ومثل قولنا في ابتداء الصلاة «وتعالى جدّك» ومثل المرويّ في الدعوات «ولا ينفع ذا الجدّ منك الجدّ» فإذا فسّرنا هذه الأسامي لكم استحسنتم منّا ما استقبحتموه. إعلموا أنّا نقول: إنّ حال الأشخاص التركيبيّة وسعادتها وشقوتها موضوع على الجدّ وهو البخت فربّما ساعد بعض الأشخاص عند ميلاده الجدّ فلا يزال يرفع به الدرجة بعد الدرجة حتّى يبلغ به إلى مرتبة الملوك العظام فيصير ملكا متملّكا متسلّطا قد دانت له العباد وخضعت له [59] الرقاب وبلغ من الهيبة والجلال المبلغ الذي يرعبه الخلائق ويهابونه على بعد ديارهم منه. وإذا كانت حالا لأشخاص التركيبيّة هذه الحال من الشقوة والسعادة والرفعة والضعة بمساعدة

a) Vgl. Corbin, *Etude préliminaire* 106 u. 111.

الجدّ السماوى إيّاها كانت حال الأنفس الروحانيّة مثلها سواء
ويكون اتّصال الجدّ بها من الاثنينيّة اللتين هما الأصلان اللذان
انشعبت هذه الأسامى منهما واتّجهت نحوهما فإذا ساعد
الجدّ نفسا زكيّة صارت ربّا لمن فى عصره ومدبّرا لهم يملكهم
ولايملكونه ويسوسهم ولايسوسونه ويرشدهم إلى رضوان ربّهم
ومعرفته ويصير جدّه مركبا له فى الترقّى إلى ملكوت ربّه
وملقّناً له ما يحتاج إليه فى وضع ناموسه وتأليف [60] تنزيله
تلقينا مباينا عن الأصوات والحروف ميسّرا له به تأليفها بلسان
قومه ليكون ذلك بيانا لهم ومبلّغا إليهم رسالات ربّهم فقواه
شديد ومداه بعيد يتشهّب فى مواليد التراكيب لتصطلى نفس
المجدود به فإذا تفكّر فيه المخصوص به وجده غير مجاوز عنه
ولا يعدوه إلى سواه ولا يعلم له تعلّقا بشىء هو مادّته وأصله
فاضطرّه سبيله إلى إضافة هذا الجدّ إلى الله خالقه فكنى
عنه بجبرئيل يعنى ثقة الله الذى لا يجاوزه ولا يعدوه ولمّا
كان أكثر المجدودين فى باب دنياهم المحظوظين بخيراتها غير
موفّقين لحفظها وتدبير ما ورثوه من آبائهم واكتسبوه والقليل منهم
من إذا ساعده جدّه ساعده حسّ التدبير وضبط السياسة فى
[61] قنياته والمحمود منهم من يساعده حسّ التدبير وضبط السياسة
كذلك المجدود بالنطق والقنيات الروحانيّة إذا ألّف ما خطر
على قلبه من أنوار الملكوت مجملا غير مفسّر ولا مؤوّل(a)
إذا منّ الله عليه بالقوة الثانية الشريفة التى هى الفتح فأوّل
عن المتشابهات ووضع كلّ شىء منها موضعه وأنزله منزلته
فقد بلغ من السعادة الروحانيّة المبلغ الذى يغبطه به الأوّلون
والآخرون فمن الله تعالى ذكره عليه به فقال «إِنَّا فَتَحْنَا Sure 48,1
لَكَ فَتْحاً مُبِيناً» فأسند أمر الفتح إلى وزيره الذى أقامه
بين ظهرانىْ أمّته كما أنّ ذا الجدّ يسند أمر تدبيره وكدخدائيّته(b)
إلى منصوب يستوزره لنفسه فى حفظ [62] أملاكه فيكون

a) HS: ماول
b) am Rand: الكدخدائيّة لفظ فارسى

أهيب له وأجلّ لجاهه ومقداره فهو ميكائيل يعنى فتح ما
وكاه جدّه مجملا غير مفسّر ولا تضاف مثل هذه القوّة إلّا
إلى الله تعالى ذكره وتقدّست عظمته وههنا حال ثالثة يحتاج
إليها من ساعده القوّتان أعنى الجدّ والفتح وذلك أنّ من
ساعده جدّه عند مولده فنال به السعادة التامّة التى ملّكته
ما لم يخطر بباله ووفّق لحفظه وتدبيره والسياسة فيما يجرى نفعه
عليه ربّما حُرم الحالة الثالثة التى بها سعادة آخرته فلم
يوفّق لما يحتاج إليه بعد وفاته من عقد وصيّته و صرف بعض
ما ملكه جدّه فى أعمال البرّ وسبيل الخير التى يرجع نفعه
على نفسه فيخرج عن ملكه قد [63] أورثه عدوّه من حيث
لا حمد له فيه ولا أجر والمسعود التامّ الذى يجمع له السعادات
الثلاثة وهى وقوع الجدّ عند الميلاد وهبة العقل والسياسة عند
البلاغ وتوفيق الوصيّة عند الممات كذلك المجدود بالنطق إذا يسّر
الله له جمع تنزيله وشريعته ووفّق لإقامة مَن يستوزره
ويشركه فى أمره إذا وفّق لوضع الإمامة فيمن تصلح له
وتتّصل فى عقبه بعد وفاته فقد كملت سعادته فيسمّى القوّة
التى بها يضع الإمامة بعده وبعد وزيره فيمن تصلح له الخيال
يعنى تخايل ما يقع بعده فى أمّته من الغلبة على أئمّته وخلفائه
وتخايل ما يورث الأئمّة من صفوته ولطافته التى بها قوّتهم على
حفظ الدين و [64] سياسة الأمّة إمّا سرّا وإمّا إعلانا وهذه
القوّة الموروثة من الأساسين أعنى الخيال مادّة لتزايد الصفوة
واللطافة حتّى تنتهى إلى قائم يقوم لقبول الجدّ والفتح من الرأس
فيكون من ذلك سكون النفس وراحتها ووصول أجر ما عملت
من الاستفادات العقليّة إليها. فبهذا المعنى كانت دعوتنا إلى الجدّ
والفتح والخيال وأهل الظاهر لو أنصفوا أنفسهم لم يغترّوا بسخريّة
المعطّلة من الفلاسفة على مثل هذه الأسامى فإنّهم من ألقاب
جبرئيل وميكائيل وإسرافيل أكثر تعجبّا وبها أشدّ سخريّة فى
السرّ لكنّهم لا يجسرون على الإعلان بها خوفا من كثرة أهل
الظاهر فأخذوا فى السخريّة على هذه الألفاظ وغرضهم السخريّة

بألقاب [65] أهل الظاهر ولو أنّ الفلاسفة نظروا فى خرافات أئمّتهم وهوَسهم فى كتبهم لم يفرغوا إلى السخريّة بألقاب أهل الحقّ لأنّ لهم فى السخريّة بما فى مذاهبهم شغلا كبيرا والحمد لله ربّ العالمين.

الباب الخامس
فى معرفة الحروف العلويّة السبعة

[67,2] ... وهذه الحروف المعروفة بكونى قدر كلمتان: كلمة مؤنّثة وكلمة مذكّرة فالمذكّرة منها كلمة قدر والمؤنّثة كلمة كونى والابتداء بالمؤنّثة والانتهاء بالمذكّرة على أن الزوج الأوّل الذى ظهر من أمر الله تعالى ذكره أحدهما ذَكَر وهو السابق والأخرى أنثى وهو التالى وإنّما أَبْتَدِئُ بكلمة التأنيث وأُوَخِّرُ(a) كلمة التذكير لأنّ الظاهر من آثار النفس وهو التراكيب أظهر من الخفىّ من آثار العقل وهو التأييد والظاهر أقرب إلينا وأكثر دلالة من الخفىّ وما هو أكثر دلالة أوْلى بالتقديم وكلمة التذكير منهما مؤلّفة من ثلاثة أحرف وكلمة التأنيث من أربعة [68] أحرف والثلاثة هى الفرد المركّب والأربعة هى الزوج المركّب على أن السابق هو الذى دلّ على وحدة مُبْدِعه وأمر بارئه ودلّ على هويّته وهويّة تاليه فالحرفان المزدوجان فى تلك الكلمة دلالة(b) على هويّة وهوية تاليه والحرف المفرد دلالة(b) على الكلمة المحضة المتّحدة بهويّته وعلى أن التالى هو الذى أقام للخلق من كلّ دور زوجا من البشر للتنزيل والتأويل وفى كلّ زمان بعدهما زوجا آخر وهما الفرعان. ويجوز على أنّ من السابق هويّة(c) الفروع الثلاثة الذين هم(d) الجدّ والفتح والخيال ومن التالى هويّة(c) الطبائع الاربعة وإنّما اكتفي فى باب التخليق بالحروف العلويّة السبعة لأنّ الإنسان المركّب قد وقف كلامه المنطقى [69] على ثمانية

a) HS: واخر.
b) HS: دلالته　c) HS: تقوية　d) HS: الذينهم

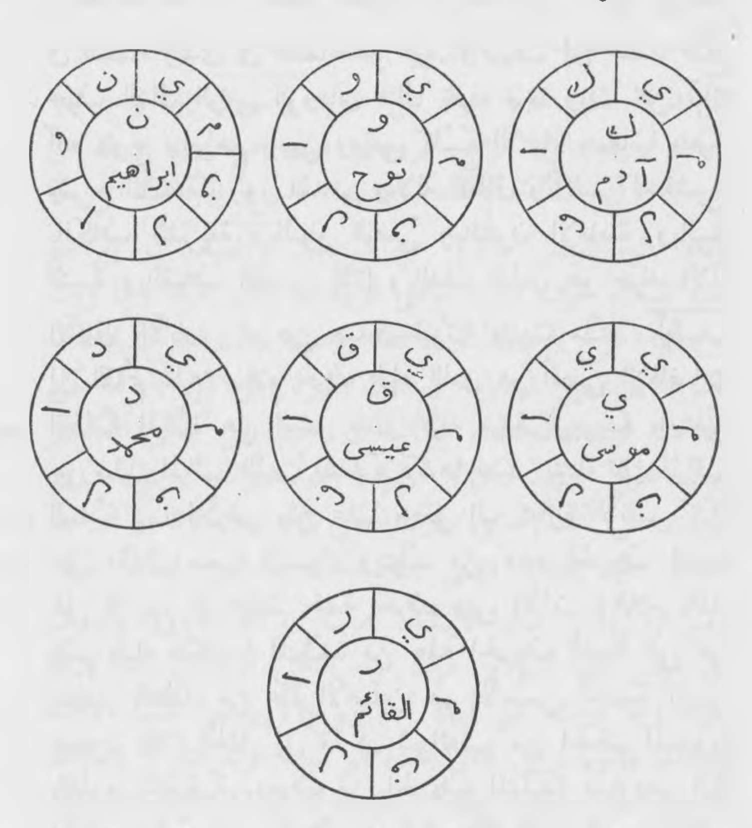
وعشرين حرفا وقدّر على عبارة الأسماء والصفات بها لايعدوها
ولايتجاوزها والآلات التى بها تظهر هذه الحروف أربعة وهى
الحلق واللهات واللسان والشفتان فلمّا جاوز أمر الكلام عن
المنطق وبلغ أمره إلى الأوهام وهى شىء روحانى أخذ ربعها
فصار سبعة أحرف دلالة على الخواطر والأوهام فأضيف كلّ
حرف منها إلى صاحب دور. البدؤ كان من آدم عليه السلام.
فأضيف إليه حرف الكاف الوهمى الروحانى فنال بحرفه كلّيّة
الأسماء والصفات من غير تفسيرولا إيضاح كما أنّ بالحرف
الواحد لا تظهر كلمة مبينة عن معنى. وأضيف إلى نوح عليه
السلام حرف الواو الوهمى الروحانى فنال بحرفه وبما ورث عن
أبيه [70] آدم كلّيّة الأسماء ووصفها. فشرع بالكاف الشريعة
وأقام بالواو الوصىّ متأوّلا عن شريعته. وأضيف إلى إبراهيم
عليه السلام حرف النون الوهمى الروحانى فنال بحرفه وبما ورث
عن أبويه نوح وآدم كلّيّة الأسماء ووصفها ونعتها فشرع بالكاف
الشريعة وبالواو الوصاية وبالنون النبوّة وهى الإمامة كما حكى
الله عنه قوله «اَلْحَمْدُ لِلّٰهِ ٱلَّذِى وَهَبَ لِى عَلَى ٱلْكِبَرِ (Sure 14,39)
إِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ» وقوله: «وَبَشَّرْنَاهُ بِإِسْحَاقَ
نَبِيًّا مِنَ ٱلصَّالِحِينَ» وكما حكى الله عنه سؤاله إيّاه عند (Sure 37,112)
امتنانه عليه بقوله: «إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ (Sure 2,124)
وَمِنْ ذُرِّيَّتِى قَالَ لَايَنَالُ عَهْدِى ٱلظَّالِمِينَ». وأضيف
إلى موسى عليه السلام حرف الياء الوهمى الروحانى [71] فنال
بحرفه وبما ورث عن آبائه آدم ونوح وإبراهيم كلّيّة الأسماء
وصفاتها ونعوتها ويمن التالى الذى هو نهاية قوّته فشرع بالكاف
الشريعة وأقام بالواو الوصىّ وبالنون الإمامة وبالياء الذى هو
حرف الأشراف على أنساب من تقدّمه. ومن أجله جعل ابتداء
التورات ذكر الأنساب والشرح عن القبائل ومناسبة بعضها إلى
بعض إذ[a] الياء حرف النسبة فقال تعالى ذكره فى نيله يمن

a) HS: اذا.

Sure 19,52 التالى الذى هو نهاية قوّته: «وَنَادَيْنَاهُ مِن جَانِبِ ٱلطُّورِ ٱلْأَيْمَنِ وَقَرَّبْنَاهُ نَجِيًّا». وأضيف إلى عيسى عليه السلام حرف القاف الوهمى الروحانى فنال بحرفه وبما ورث عن آبائه آدم ونوح وإبراهيم وموسى كليّة [72] الأسماء وصفاتها ونعوتها وشرح الأنساب ونور القدس الذى هو أوّل حدّ السابق فشرع بالكاف الشريعة وبالواو الوصىّ وبالنون الإمامة وبالياء النسبة وبالقاف الذى هو حدّه الحكاية عن عالم النور وأنّه ابن مَن فى السماء والذى فى السماء هو أبوه. وأضيف إلى محمّد صلع حرف الدال الوهمى الروحانى فنال بحرفه وبما ورث عن آبائه آدم ونوح وإبراهيم وموس وعيسى كليّة الأسماء وصفاتها ونعوتها وشرح الأنساب ونور القدس ودلالة الآفاق والأنفس له فشرع بالكاف الشريعة وبالواو الوصىّ وبالنون الإمامة وبالياء النسبة وبالقاف القدس [73] وبالدال الذى هو حرفه دلالة الآفاق والأنفس له على صدق نبوّته وثبوت ملّته. وأضيف إلى القائم عليه السلام حرف الراء الذى هو أقصى الإفاضات العقليّة الموفّرة على البشر فنال بحرفه مرتبة الربوبيّة واستغنى عن سلوك المراتب الستّ المتقدّم ذكرها فصار بنيله تلك المراتب السنيّة ربًّا للأرض ومن عليها وجعل إليه مجازاة الأنفس كلّا على مقدار سعيها وكسبها. ويتولّد من هذه الحروف السبعة على ما يقع فى اللفظ خمسة أحرف وهى الألف واللام والفاء والميم والياء فالخمسة المتولّدة من هذه الحروف السبعة التى هى مقادير النطقاء من عالم الأصلين هم الأُسُس الخمسة الذين يدعون [74] الخلق إلى ما فى شرائعهم من الحكم المستورة والعلوم الحقيقيّة. وحرف من الحروف المتولّدة منها وهو الياء تكرار حرف من الحروف السبعة إذ(a) الياء من الحروف السبعة فالياء فى هذا الموضع على أساس دورنا سلام الله عليه والياء فى الحروف على القائم صلوات الله عليه على أنّ

a) HS: اذا

الأساس هو القائم بالقوّة والقائم هو الأساس بالفعل ويتولّد
هذا الحرف الذى هو الياء واسطة حرف الميم على ما يقع فى
اللفظ ياء بين ميمين إذا قلتَ «ميم» على أنّ أساس دورنا
واسطة بين ميمين: ميم محمّد الأوّل وميم محمّد الآخر عليهما
السلام. ويتولّد من هذه الحروف السبعة من كلّ حرف ستّة
أحرف ما خلا النون فإنّه يتولّد منها سبعة [75] أحرف على ما
فى هذه الصورة:



فالقول إنّ الحروف الستّة المتولّدة من حرف الكاف قسمة
حرف آدم بعده فى خلفائه الستّة والحروف الستّة المتولدة من
حرف الواو قسمة حرف نوح بعده فى خلفائه [76] الستّة أيضاً
والحروف السبعة المتولّدة من حرف النون قسمة حرف إبراهيم

بعده فى أئمّته الستّة وزيادة الحرف فى حرفه على أنّ صاحب الزيادة وهو القائم فى عقبه والحروف الستّة المتولّدة من حرف الياء قسمة حرف موسى بعده فى أئمّته الستّة والحروف الستّة المتولّدة من حرف القاف قسمة حرف عيسى بعده فى أئمّته الستّة والحروف الستّة المتولّدة من حرف الدال قسمة حرف محمّد بعده فى أئمّته الستّة والحروف الستّة المتولّدة من حرف الراء قسمة حرف القائم فى خلفائه الستّة بعده والدليل من كتاب الله تعالى ذكره على ذكر «كونى قدر» وعلى أنّ كونى واقعة على التالى وقدر واقع على السابق قول الله تعالى ذكره حيث ذكر المؤنّث وهى النار قوله [77] تعالى ذكره: «قُلْنَا يَا نَارُ كُونِى بَرْداً وَسَلَاماً عَلَى إِبْرَاهِيمَ» وحيث ذكر المذكّر وهو الماء قوله: «أَلَمْ نَخْلُقكُّم مِنْ مَاءٍ مَهِينٍ فَجَعَلْنَاهُ فِى قَرَارٍ مَكِينٍ إِلَى قَدَرٍ مَعْلُومٍ» وقولهُ تعالى: «إِنَّا كُلَّ شَىْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» ولمّا كان القرآن ذو المجد والعظمة والكرامة أقصى العبارات نطقا وتبيانا وتأليفا وبرهانا وجب أن يكون جامعا لهذه المراتب السبع المضمونة فى الحروف العلويّة السبعة على ما شرحناه ولهذا المعنى جاء الخبر بأنّ «القرآن نزل على سبعة أحرف كلّ حرف منها شاف كاف» يعنى أنّ القرآن يخبر عن الأبنية السبعة المكنونة فى الحروف العلويّة السبعة وفيه لكلّ بناء شرح وبيان ودلالة فممّا يدلّ على حرف الكاف المضاف [78] إلى آدم الدالّ على أسماء الأشياء مجملة غير مفسّرة وجودُ أسام[a] لم تعرفها العرب ولا كان فى العقل لكيفيّتها دلالة ظاهرة مثل السلسبيل وزنجبيل والأكواب والأباريق والاستبرق والحور العين وهاروت وماروت وجبرئيل وميكائيل وغسلين وما أشبهها ممّا لو أخذنا فى جمعه لطال الكتاب به.

a) HS: اسامي

Anonym: *Kitāb ḫazā'in al-adilla*

HS Tübingen (*Rasā'il* des Kirmānī) 510ff.

في إثبات الجدّ والفتح والخيال

كيف يجحدها الجاحد ونرى النفس مظهرة في العالم الصغير آثارا ثلاثة في قابليها أعني النطق والحسّ والنمو وهو متكوّن في العالم الكبير؟ وجب أن يكون ممثول هذه الآثار من ثلاثة كونها على حسب قابليها وأيضا لما كانت الحركة المنبعثة من النقطة إذا بعدت عن ذاتها فصارت خطّا ثم بَعُدَ الخطّ عن ذاته فصار بسيطا ثم بعد البسيط عن ذاته فصار جسما ذا أبعاد ثلاثة لعلّة الحركات الثلاث من حركات كلّيّات ثلاث منها مجراها ومرساها وإنّما استصغر الجهال من الظاهريّة بجهلهم عبارتنا عن جبرئيل وميكائيل وإسرافيل بالجدّ والفتح والخيال واستفزّوا بما لم يعلموا وظنوا أنّ هذه الأسامي لا معنى لها وإنّما اخترعناها من تلقاء أنفسنا تلبيسا على من دوننا كاختراع دعاة النار من أئمّتهم القياسيّات [511] في الدين بغير هدى والكتاب مبين وكأنّهم لم يقرّوا ذكر الجدّ في قوله «وَإِنَّهُ تَعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا ٱتَّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَداً» وقوله في معنى الفتح «إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحاً مُبِيناً» وقوله في ذكر الخيال «لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالاً»(a) قرءوا والله القرآن ومثلهم فيه و «مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا ٱلتَّوْرَاةَ» قبلهم «كَمَثَلِ(b) ٱلْحِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَاراً» بل أسوأ حالا منهم. إنّهم ضيّعوا الثقلين كتاب الله وعترة(c) رسوله ص ع وصاروا بعده شيعاً وأحدثوا بدعاً عمى عن التنزيل صمّ بكم عن التأويل جزاء بما كانوا يكسبون. أعاذنا الله من سفارتهم وسفارة الضلال من أئمّتهم الذين «لَهُمْ فِي ٱلنَّارِ زَفِيرٌ وَشَهِيقٌ» إذ ذلك على الله يسير.

Sure 72,3 — Sure 48,1 — Sure 3,118 — Sure 62,5 — Vgl. Sure 2, 18 und 171 — Sure 11,106

a) HS: خيالا b) HS: كمثال c) HS: غترة

فى إثبات الحروف العلويّة

أىّ عيب يلزم علماء الحقيقة بما عبّروا عن الرموزات النفسيّة والكلمات العقليّة بالحروف العلويّة السبعة التى هى سياسات [512] النبوّة أوّلا وطهارات النفوس الدينيّة ثانيا إذ جهلت العوامّ مائيّتها[a] ولم تقدر على معرفتها ومثلهم ومثل منتجعى[b] البدعة كمثل الكفرة المبدعة المعبّرة عن قوله جلّ جلاله «وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي ٱلسَّمَوَاتِ وَٱلْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ» ولم يعلموا أنّ الحروف قوالب الكلام والكلام قوالب الأسماء والصفات والأسماء والصفات قوالب القضايا والقضايا قوالب البراهين وخزائنها[c] فالإنسان يختصّ من سائر المواليد بالنطق الشريف وسرد الحروف والتأليف ليصير كلاما وبتحريره لتصير أسماء وصفاتا وبتقريره[d] لتصير قضايا وبتهذيبها لتصير برهانا دالّا على جوهريّة الأشياء وجبلتها والكلام ما لم يقرن بالصوت المنطقىّ يكون فى حفظ الشغاف[e] ودُجاه وما كان هكذا فروحانى لطيف فإذا قارنه الصوت فجسمانى كثيف وإذا كانت الحروف [513] بالاتّفاق سبب كلام المنطق إذا نطق بالتحقيق فيجب أن يكون لنطقاء الحقّ إذا انتهت صفوة البشر إليهم حروف علويّة بما يقدرهم[f] على غرس الحروف فى الأوضاع والصحف ليكون لمن دونهم بها وباستعمالها والإحاطة بمكنونها طهارة الأنفس واللحاق بحظيرة القدس فتلك الحروف العلويّة السبعة المعبّرة بالحروف المنطقيّة بكونى قدر والكاف[g] حظّ آدم ع م ومنه استمداد مادّته فكان حظّه من الأصلين من جهة حرفه تلقّى الكلمات والكفاية من السياسات يعنى أنّه كفى تأليف الشريعة والواو منها على نوح ع م ومنها استمداد مادّته فكان حظّه من الأصلين من جهة حرفه الوحى والوصاية

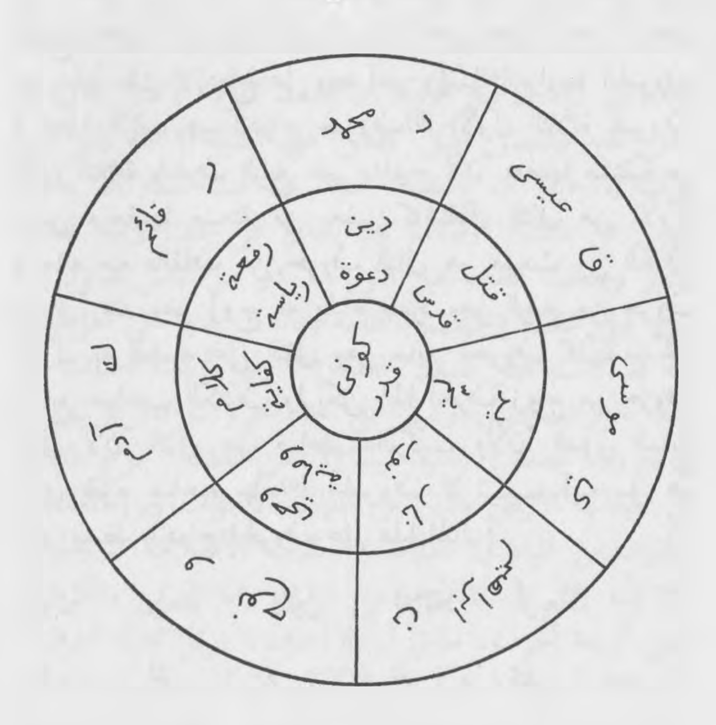
Sure 12,105

a) HS: مائتها b) HS: منتجلى c) HS: خزائيها
d) HS: وبتقديره. am Rand von anderer Hand berichtigt.
e) HS: حفض الشغعاف f) HS: اقدرهم g) HS: والمكاف

Sure 4,163 — كما ذكر العزيز الحكيم «إِنَّا أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ كَمَا أَوْحَيْنَا
Sure 42,13 — إِلَى نُوحٍ» وكما قال «شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى
بِهِ نُوحاً وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ». والنون منها حرف
إبراهيم ع م ومنها استمداد مادّته فكان [514] حظّه من الأصلين
من جهة حرفه النور وابتلى بالتكفير[a] فى الأنوار الثلاثة
من النيّرين والكوكب وبالقذف فى النار حتّى جعله الله بردا
Sure 21,61 — وسلاما. والياء حرف موسى ع م ومنه استمداد مادّته فكان حظّه
من الأصلين من جهة حرفه اليد[b] واليمّ كما قال جلّ جلاله
Sure 27,12 — «وَأَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِكَ تَخْرُجْ بَيْضَاءَ مِنْ غَيْرِ
Sure 20,29 — سُوءٍ» وقوله «أَنِ اقْذِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَاقْذِفِيهِ فِي
الْيَمِّ». والقاف منها حرف عيسى ع م ومنه استمداد مادّته
فكان حظّه من الأصلين من جهة حرفه القدس والقتل[c]
Sure 2,87 — كما قال جلّ ثناؤه «وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ» وقوله
Sure 4,157 — «وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ». والدال
منها حرف محمّد صلّى الله عليه وعلى آله ومنها استمداد
مادّته فكان حظّه من الأصلين من جهة حرفه الدين والدعوة
Sure 3,19 — كما قال جلّ ذكره «إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ» وقال
Sure 16,125 — «ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ
الْحَسَنَةِ» [515] والراء منها حدّ الآخرة وهو حرف القائم
صلوات الله عليه[d] ومنها استمداد مادّته فكان حظّه من
الأصلين من جهة حرفه الرفعة والرياسة على من مضى من قبله
فهو الرئيس عليهم الرفيع شأنه عن الحاجة إلى التأليف
والتمييس ولندبر دائرة مشتملة على صورة ما وصفنا من مراتب
النطقاء وكيفيّة نظرهم إلى حروفهم وما يجب لكلّ واحد منهم
ممّا يليق بالناطق الذى منه استمداد مادّته ليقع تحت حسّ
البصر:

a) HS: بالتفكير b) HS: اليا
c) HS: والقتل d) HS: عليهم

Ḫazā'in al-adilla



Abū Ḥātim ar-Rāzī: *Kitāb al-iṣlāḥ*
(HS Tübingen) 206 Z. 5 f.

كانت الحروف العلويّة سبعة: ثلاثة منها هى مشتقّة من ثلاثة
والحرف السابع المدّخر لصاحب الكشف هو منفرد بالفضيلة
على سابق الحروف كتفرّد صاحب الكشف بفضيلته التى قد
خصّ بها من بين نظرائه وتصديق ما قلنا أنّ شُعَيْبًا كان
عنده عصا الأنبياء فدفع إلى موسى عصا آدم يعنى أنّ حرفه
كان مشتقًّا من حرفه وزوجا له كاشتقاق الحروف الثلاثة بعضها
من بعض وازدواج بعضها ببعض وليس الأمر فى ازدواج الحروف
بعضها ببعض كما جرى القول فى ذلك الكتاب كازدواج الكاف
بالواو والنون بالياء والقاف بالدال وأنّ الراء فرد لا زوج له
وأنّ ذلك دليل على الأيّام الستّة التى خلق الله عزّ وجلّ

فيها الخلق [و] أنّ السابع الذى هو الراء دليل على اليوم السابع [207] الذى لا خلق فيه هذا هو خطأ فى هذا الباب بل يدلّ ذلك الازدواج على وجه آخر وإنّما[a] مزاوجة الحروف فى هذا الباب هو ازدواج حروف[b] الأوّل الثلاثة بحروف الثانى الثلاثة والحرف الرابع غير مزدوج لأنّ بعضها مشتقّة من بعض وبعضها منبعثة من بعض كاشتقاق الثانى من الأوّل وانبعاثه منه فالقاف من حروف الثانى هو منبعث من الكاف ومشتقّ منه وهو زوج له والياء منفرد وهو الرابع من حروف الأوّل به لفضله على الثانى وهو سابع الحروف كلّها مدّخر السابع صاحب الكشف ولم يكن لهذا الحرف زوج من حروف الثانى لأنّ الثانى هو صاحب التركيب ولأنّ الدور السابع الذى يقوم صاحبه بهذه[c] الحروف لا تركيب فيه بل هو دور بسيط. وازدواج الحروف على هذا المثال:

الأوّل	واحد	إثنين	ثلاثة	أربعة
	ك	و	ن	ي
الثانى	خمسة	ستّة	سبعة	
	ق	د	ر	

[208] هكذا هو ازدواج الحروف العلويّة لا على ما ذُكر فى ذلك الكتاب وذاك هو غلط فى هذا الوجه لأنّ ازدواج الحروف يجب أن يكون كلّ حرف من حروف الثانى مزدوجا بحرف من حروف الأوّل لأنّها منبعثة[d] منها كانبعاث الثانى من الأوّل وازدواجه به على ما ذكرنا.

a) HS: انها
b) HS: الحروف
c) HS: بهذا
d) HS: منبعث

Kitāb al-fatarāt

HS Tübingen (T) 100 Z. 7 ff. (= HS Bombay (B) 157 Z. 1 ff.)

[100] ولو أراد الأصل الأوّل أن يحدث كون الأصل الثانى ما قدر عليه وعجز وكلّ وقصر عن مشيئة(a) الله ولو أراد الأصلان جميعاً أن يحبسا(b) مراد الله ما شاء أن يكون لعجزا عن ذلك(c) وضعفا ولم يقدرا على ذلك وهما الظلمة والنور وجُعلت الظلمة قبل النور والأكثر من الناس يقولون إنّ النور قبل الظلمة [بجهلهم بالظلمة وهذا لا يشتبه على أهل النظر انّه قد كانت قبل النور والظلمة](d) وهى أربعة أحرف على عدد حروف كونى ونور على عدد حروف قدر أوَليس(e) فى حروف يحدث فى الدنيا شيئًا إلاّ من الظلمة؟ يخرج النبات من طبقات الأرض والثمار من ظلمات الأجواف ومن الأشجار والحيوان من المياه فى الظلمات — ظلمات الأصلاب — والتراب فلا إله إلاّ الله المدبّر لجميع ذلك. وهما العرش والكرسى. كرسى أربعة أحرف، سابق أربعة أحرف، عرش ثلاثة أحرف، قدر ثلاثة أحرف، وهما «ن وَٱلْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ» فأمّا «القَلَم وَمَا [101] يَسْطُرُونَ»(f) السابق والتالى فالسابق(g) القلم والتالى اللوح فلمّا أبدع الله القلم وخلق اللوح جرت منهما(h) حروف النطقاء حرف(i) [آدم ثم حرف نوح](j) ثم حرف إبراهيم ثم حرف موسى ثم حرف عيسى ثم حرف محمّد ثم حرف القائم ومن هٰهنا روى أصحاب التناسخ عن الإمام العالم جعفر بن محمّد الصادق صلوات الله عليه(k) أنّه قال إنّ الله تبارك وتعالى خلق أظلّة فأوّل الأظلّة آدم وهو أوّل من أجاب ثم الثانى إلى السابع كان الأوّل أفضل من الثانى إلى السابع ثم حدث منهما سبعة أحرف حرف وصىّ آدم وحرف وصى نوح وحرف وصىّ إبراهيم وحرف وصىّ موسى

a) B: مسية b) B: يجيبا T: يحبسنا c) B: om.
d) T: om. e) B: واليس f) B: يسطر
g) B: السابق h) T: منها i) B: حروف
j) B: om. k) B: om.

وحرف وصيّ عيسى وحرف وصيّ محمّد وحرف حجّة القائم صلوات الله عليهم ثمّ حدث منهما ستّة أحرف لأئمّة[a] آدم ثمّ ستّة حروف لأئمّة[a] نوح ثمّ ستّة حروف لأئمّة[a] إبراهيم ثمّ ستّة حروف لأئمّة[a] موسى ثمّ ستّة حروف لأئمّة[a] عيسى ثمّ ستّة حروف لأئمّة[a] محمّد. ثمّ حدث منها أربعة وعشرون حرفا لحجج القائم وثلاثة أحرف لذى مصّة ومأذون وداع[b]. ثمّ حدث ستّة وتسعون حرفا لحجج محمّد وأئمّتـه[c] وأربعة وعشرون حرفا[e] لحجج ذوي مصصهم ومأذونهم ودعاتهم ثمّ حدث ستّة وتسعون حرفا لحجج عيسى وأئمّته وأربعة وعشرون حرفا لأياديهم ثمّ حدث ستّة[102] وتسعون حرفا لحجج موسى وأئمّته وأربعة وعشرون حرفا لأياديهم ثمّ حدث ستّة وتسعون حرفا لحجج إبراهيم وأئمّته وأربعة وعشرون حرفا لأياديهم ثمّ حدث ستّة وتسعون حرفا لحجج نوح وأئمّته وأربعة وعشرون حرفا لأياديهم ثمّ حدث أربعة وثمانون حرفا لحجج سبعة أئمّة من دور آدم لأنّه لم يكن من هبة الله [لآدم حجّة ولا دعاة وتسعة عشر حرفا لأيادى حجج أئمّته لأنّه لم يكن من هبة الله][d] وصيّ آدم إلّا داع[e] واحد لقلّة الناس وصعوبة الأيّام والدعوة من أجل قابيل. تكون جميع تلك الحروف والأيادى سبع مائة وثمانين[f] حرفا ثمّ حدث منهما بعدُ حروفُ جميع الخلق وما يكون فى الدنيا من الذكور والإناث من الصغار والكبار إلى يوم القيامة.

Ǧaʿfar b. Manṣūr al-Yaman: *Asrār an-nuṭaqāʾ*
(HS Tübingen) 20 Z. 2ff

وتسمّى الوسائط الثلاثة المتّصلة من العقل الكلّى بالعقل الجزئى ملائكة لموضع تمليكهم فأمّا أهل الشرائع فإنّهم يسمّونهم جبرئيل وميكائيل وإسرافيل عليهم السلام وأرباب الحكمة وملاكها يسمّونهم جدّا وفتحا وخيالا.

a) B: الأئمّة b) T: وداعى c) B: وأئمّة
d) B: om. e) T: داعى f) BT: وثلاثين

فالخيال واقع على إسرافيل عليه السلام لأنّه أوّل عارض يتخيّل في الفكر فيكون صورةً في حدّ القوّة إذ هو صاحب الصور والنافخ فيه النفختين المتقدّم ذكرهما: نفخة الصعقة ونفخة البعث والنشور. فالبعث هو إطلاق الدعاة في الجزائر بإقامة دعوة الحق والنشور[a] هو ما ينشرون من العلوم الحكميّة والحكم التأويليّة لأولاد دعوتهم والنفخة هو اتّصال الموادّ العالية بالمبعوث المطلق.

فإسرافيل هو اسم واقع[b] على إمام الزمان [21] عليه السلام والصور هو ما يتصوّر في نفوس أهل البصائر فهو في حال القوّة ما دامت نفخة الصعقة مقيمة التي تميت كلّ الخلائق والموت هو الإمساك عن الدعوة وعن المفاتحة من التأويل وكانوا في حال إمساكهم وسكوتهم من[c] الأموات التي لا أرواح فيها وهي ظاهر الشريعة التي لا بيان[d] لها فكان لأهل الظاهر صعقتين إذ لم يكونوا للباطن معتقدين.

والحدّ الثاني الذي سمّته الحكماء ميكائيل عليه السلام وهو الفتح لأنّه فتح بالذكر ما صحّ في الفكر مما أنفق عن غيره وإنّما سمّي ميكائيل عليه السلام لأنّ إليه كيل البحار ونزول الأمطار من السحب[e] بمقدار. وهو واقع على حجّة الإمام عليه السلام الذي إليه إقامة اللواحق والأجنحة وإطلاقهم في الدعوة بما يمدّهم به فالأمطار هي ما بسطوه من علوم الدعوة. والسحب[f] التي تحمل الأمطار هي الأجنحة والمأذونون لأنّ السحب منها ما يمطر ومنها ما لا يمطر فالذي [22] لا يمطر مثل المأذون المكاسر الذي يكاسر ولا يفاتح بعلم.

والحدّ[g] الثالث جبرئيل عليه السلام لا يجبر من يرفعه في المراتب على غيره بإلهام القلب بما يتصوّره كما قال ربّ العالمين: «نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ * عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ[h] مِنَ

a) HS: والنثور
b) HS: وافع
c) HS: فى
d) HS: لابان
e) HS: السحت
f) HS: والسحت
g) HS: والحدث
h) Om.

آلْمُنْذِرِينَ * بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ» إعلاما بأنّ اللسان
يترجم عن القلب بما يتصوّر فيه فيصير صورة بالفعل كما كانت
في حال استتارها صورة بالقوّة ويسمّى بالجدّ لأنّه علوىّ
إلهى قدسى جدّ لا هزل فيه كما قال سبحانه وتعالى «وإنّهُ
تعَالَى جَدُّ رَبِّنَا مَا آتّخَذَ صَاحِبَةً وَلَا وَلَدًا» لأنّه
كان أمره جدا لا هزل فيه كما قال عزّ وجلّ: «أفَحَسِبْتُمْ
أنَّمَا خَلَقْنَاكُم عَبَثًا وأنَّكُم إلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ»
فلذلك صارت القواميس الشرعية بالجبر والقوّة والقهر والغلبة
وإقامة العلوم الحكميّة والتأويلات الدينيّة بالاختيار عند إقامة
الحجّة إلى سبيل المحجّة بإيضاح الدلائل والبراهين وقد تقدّم
[23] القول فى باب الكلام والنطق بما[a] يجرى من العالم
العلوى إلى العالم السفلى ما يكتفى به أولو الألباب ومن وفّق[b]
للصواب.

al-Bustī, *Min Kašf asrār al-Bāṭinīya*

(HS Ambrosiana)

[1 v] بسم الله الرحمن الرحيم ويه أستعين

من كشف أسرار الباطنية وعوار مذهبهم من إملاء
الشيخ ابى القاسم إسماعيل بن أحمد البستى رحمه
الله.

قال: الحمد لله الواحد الأحد القاهر الصمد الذى دلّ على
وحدانيته بآياته الباهرة وشواهده الظاهرة وصلّى الله على نبيّه
المصطفى وآله وسلّم.

أما بعد فإنّ الذى دعانى إلى جمع هذه المسائل التى تتعلّق
بها الباطنية علمى من حالهم أنّهم قد بذلوا جهدهم وأفرغوا
وُسعهم فى إطفاء نائرة الإسلام وقمع أهله. والله تعالى قد أنجز
وعده بإظهار دينه وإعلان كلمته ولو كره الكافرون ؟

a) HS: ما b) HS: اوفق

ثم كثرة ما دلّسوا على العامّة بقولهم إنّ ما(a) هم فيه لا يقف عليه أحد من المخالفين وإنّ من وقف عليه سكت عن الاعتراض على ذلك لعلمه بصحّته وأنّ جميع من نقض عليهم لم يقف على أصولهم وحكى غير قولهم فأحببتُ أن أورد جميع ما تسئلون عنه وأجيب على طريق الاختصار وأبين غرضهم فيه من كلام المعروفين والدعاة الذين إليهم مفزعهم وأبين مذاهبهم فى العالم والأنبياء والشريعة وما يتأوّلون عليه من الشرائع بعون الله ومنّه ليقف الناس على أغراضهم ويعرفوا باطل(b) أمرهم وما مقصدهم فيقلّ ضررهم للدين وأهله إذا هتك الله سِتْرهم والله الموفّق للقول والعمل بما يرضيه.

مسئلة.

فمن ذلك قولهم لمن لم يمارس النظر ولا عرف طريقة الجدل: «أخبرونا عن الدنيا مع تركيبها وتصويرها وكثرة العجائب أهى كانت فى الأزل أم حدثت بعد أن لم تكن؟ فإن قال: إنما كانت كذلك يقال له: فلمَ اختلفت أعيانها وأشكالها وأماكنها وما الذى أوجب ذلك فيها ولِمَ لمَ يكن الكلّ على نسق واحد وصورة واحدة؟ فإن قال إنّها محدثة قيل له: كيف حدثت بعد أن لم تكن من غير أصل؟»
الجواب عن ذلك هو أن يقال لهم: أتسلّمون أنّ هذه الأجسام الّتى نشاهدها محدثة أم لا؟ فإن قالوا: لا — وليس ذلك قولهم — يدلّ عليه ماذكر شيوخنا رحمهم الله فى الكتب وإن سلّموا ذلك فقد علمنا أنّ المحدَث لا بدّ له من محدِث يحدثه لأنّ حدوثه لا يجوز أن يتعلق بعلّة لأنّ [2r] العلّة إمّا أن تكون قديمة أو محدثة فإن كانت محدثة فالكلام فيها كالكلام فى الحوادث وإن كانت قديمة فذلك يوجب قدَم العالم لأنّ موجَب العلّة لا يتأخّر عنها فمتى تبيّن ذلك لا بدّ

a) HS: انما b) HS: باطن

لها من محدث يحدثها وإذا كان ذلك كذلك سقط جميع ما أوردوه فى هذا السؤال فبطل إثبات الواسطة بين الفعل والفاعل.

واعلم أنّ غرضهم بهذا السؤال أن ينسبوا لكلّ شيء علّة ظهر منها ذلك الشيء وإن لم يطلقوا لفظة العلّة. ويبيّن ذلك أنّ هذا السؤال قد أورده النسفى على نفسه فأجاب أنّ الإنسان لمّا ظهر من الحسّية ظهرت الحسية من النامية والنامية ظهرت من المركّبات والمركّبات ظهرت من المفردات والمفردات ظهرت من الأجرام والأجرام ظهرت من النفس والنفس ظهرت من العقل والعقل ظهر من الأمر والأمر أثر من آثار البارئ على التقريب كالضوء من ذي ضوء وكالنقش فى الشمع من الخاتم فعلى هذا يرتّبون مقالتهم.

وبيان ذلك أنّ الأمر لمّا أوجب العقل — وهو الأوّل عندهم لأنّ الأمر لا يدخل تحت العدد وإن كان قبل العقل وكان كالواسطة بين البارئ والعقل — والعقل أوجب الثانى وهو النفس ثمّ تحرّكت النفس فبحركتها تحرّكت الأجرام وتحرّكت النفس فيها فأظهرت المفردات وهى الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة فوقعت تحت الأجرام ودارت الأجرام عليها فجمّعها فى المركز وصار كالدائرة. والبرودة تركّبت مع اليبوسة فى(a) المركز واستقرّ قرارها وصعدت الرطوبة طلبا لعالمها فتركّبت مع البرودة فأحاطت(b) بالأرض كالدائرة عليها. ثمّ صعدت الحرارة عن الماء فتركّبت مع الرطوبة فصار هواء وأحاطت بالماء والأرض. ثمّ انفصلت منها حرارة وانعكست فاتّصلت بالأرض شيئًا فصارت دائرة محيطة بالهواء أو واسطة بين الفلك والأرض والماء والهواء وهو النار وهم يقولون فيها أثير. ثمّ لمّا دارت الأدوار وامتزجت المفردات والمركّبات ظهرت النامية ثمّ صفت فظهرت من صفوتها الحيوانات الحسّيّة ثمّ صفت الحسّيّة فظهرت منها الناطقة وهذا هو آخر الحلقة.

a) HS: و b) HS: فاحاط

Nasafī, *Maḥṣūl*, in: Rāzī, *Iṣlāḥ*

(HS Tübingen) 183 ff.

وأمّا القول فى تأويل الآية فى قصّة[a] إبراهيم عليه السلام «فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا» إلى آخرها Sure 6,76 وما جرى من الغلط فيه أنّه لمّا اطّلع على درجة الجدّ فرأى نوره وبهاءه وجلالته تعجّب واستعظم وقدّر فى نفسه أنّه المبدع فلمّا تأمّل وجده متناهيا إلى ما فوقه فقال «لَا أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ» أى لا استحبّ اعتقاد الإلهيّة للمتناهى وإن كانَ جليلا «فَلَمَّا رَأَى ٱلْقَمَرَ بَازِغًا» — يعنى رأى النفس — قد تراآ[b] له بهويّته فرأى نوره وبهاءه وعظمته خضع وأقرّ أنّه المبدع فقال «هٰذَا رَبِّى» فلمّا تناهى إلى حدّ السابق وجده متناهيا قال «لَئِنْ لَمْ يَهْدِنِى رَبِّى لَأَكُونَنَّ [184] مِنَ ٱلْقَوْمِ ٱلضَّالِّينَ». «فَلَمَّا رَأَى ٱلشَّمْسَ» اطّلع على حدّ السابق واستعظمه وأقرّ بالعبوديّة وقال «هٰذَا رَبِّى» وقال فى ذلك مثل ما قال فى شأن الجدّ والنفس وكذلك ما جرى من القول الكبير فيه إلى قوله «يَا قَوْمِ انِّى بَرِىءٌ مِمَّا تُشْرِكُونَ» وهٰذا هو القول الأوّل وفيه غلط كثير لا يجوز اعتقاده لأنّ إبراهيم عليه السلام فى وقت بلوغه تلك المنزلة حين اطّلع على مرتبة الجدّ لم يكن ممّن يجهل منزلة الجدّ وأنّه متناه[c] إلى الأصلين ولا كانَ يجهل مرتبة الأصلين وأنّ نهاية النفس إلى السابق ونهاية السابق إلى الكلمة وأنّه لا يلحق مرتبة رؤية الخالق البارئ جلّ وتعالى قبل أن ينكشف له عن مرتبة الأصلين والجدّ بل لم يجهل عليه السلام أنّ البارئ جلّ وتعالى لا يلحقه رؤية ولا يحيط به وصف فإنّ من يكون دون ذلك بدرجات كثيرة أمثال الأجنحة والمأذونين لا يجهلون هذه المراتب ولا يخفى عليهم أنّ بعضها هى متناهية إلى بعض وأنّ أحدا من المخلوقين لا يلحق رؤية البارئ جلّ وتعالى بل كثير من المستجيبين قد

a) HS: قصته b) HS: تراما c) HS: متناهى

عرفوا هذه الحال وليس يعتقد رؤية البارئ جلّ وتعالى و
[185] كثير من الأمّة ممّن لا يعرف هذه الحقائق هو معترف
بأنّ البارئ جلّ وتعالى لا يلحقه رؤية إلا المشبّهة وهم
أيضا مقرّون أنّهم لا يلحقهم رؤية فى هذه الدار فكيف
يخفى على إبراهيم عليه السلام وقد بلغ فى الدرجة إلى أن يتجلّى
له الجدّ ويعرف حدّه ومنزلته وهو مؤيّد بالجارى من الأصلين
بالجدّ والخيال وهو قد عرف هذه المراتب واطّلع عليها لأنّه
لا يبلغ درجة تجلّى له الجدّ إلّا بعد بلوغه تلك المنزلة الرفيعة
وقد عرف أنّ البارئ جلّ وتعالى عن أن يلحقه رؤية فى
ذلك العالم البسيط فكيف فى هذا العالم بل لا يلحقه وَهْم
ولا يحيط به صفة فكيف يجوز أن نظنّ إبراهيم عليه السلام
أنّه قدّر أن يلحق رؤية البارئ جلّ وتعالى ويقدّر أن الجدّ
هو البارئ وكذلك النفس والسابق على ما جرى القول به
وهذا خطأ كبير.

وكذلك القول فى أنّ النفس تراآ[a] له بهويّته فرأى نوره
وبهاءه وهو غلط كبير فإنّ هذه منزلة لا ينالونها فى هذا العالم
إنّما يعرفون نوره وبهاءه[b] معرفةً وعلماً لا رؤية بهويّته
ولا يجوز أنّهم ينالون رؤية الأصلين بهويّتهما [186] فى هذا
العالم إنّما وهى المنزلة التى سألها موسى بن عمران عليه السلام كما
حكى الله عزّ وجلّ عنه فى قوله «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ (Sure 7,143)
قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ» الآية قربه
على التالى لأنّ تربيته كانت إليه بخياله وكذلك تربيته جميع النطقاء
فمن دونهم من الأسس والأئمّاء وما ينالون إلّا من الأصلين
فهو بواسطة مَنَّ الجدّ[c] من السابق وبالخيال من التالى على
حسب مراتبهم ومقدار درجاتهم وليس لهم نظر إلى ما فوق ذلك
فى هذا العالم وتربيتهم إلى التالى لأنّه المتولّى لإفادتهم بالجدّ
والخيال من جهته ومن جهة السابق بواسطة منّه. وموسى عليه
السلام لمّا يحقّق بالكلمة التامّة فنال مرتبة النطق وجرى فيه

a) HS: تراما b) HS: ونهاه c) HS: الحد

من الأصلين على حسب ما ذكرنا بهذه الواسطات وارتقى إلى معاينة الجدّ عندها اشتدّ حرصه واشتاق إلى رؤية التالى الذى هو ربّه وصاحبه ومربيه وقدر أنّه يكرم برؤيته فقال «رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَٰكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ» أمر أن يتأمّل تلك الحال من جهة الجدّ فإن قدر الجدّ على معاينته بهويّته فسوف تراه «فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا» يعنى لمّا[187] تجلّى التالى له بكيفيّته تفسّخ[a] ولم يثبت على ذلك «وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا» حين عاين أمر الجدّ وعرف أنّه لا يقدر على نيل ما يعجز عنه الجدّ «فَلَمَّا أَفَاقَ قَالَ سُبْحَانَكَ انّى[b] تُبْتُ إِلَيْكَ» نزه التالى عن الذى كان قدره وأناب إليه واعترف بالخطأ فى مسئلته ما لم يكن من حدّه[c] وقال «أَنَا أَوَّلُ الْمُؤْمِنِينَ» أى أعجز عن معاينة ما يعجز عنه الجدّ. هذا فى قصّة موسى عليه السلام فى وقت بلوغه حدّ النطق.

Sure 7,143

a) HS: يقسخ b) HS: om. c) HS: جده

REGISTER

Der Artikel *al-*, *ibn* (*b.*) und *de* werden nicht berücksichtigt.

A

B

F

G

H

I

J

K

L

M

O

P

Q

R

S

V

W

X

Y

Z